ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
KWIECIEŃ – MAJ (4–5)
Rok XXI 1969
178-179

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji); **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: **Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84**
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: **Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62**
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań**. Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 16. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 22 lutego 1969 r. Druk ukończono w maju 1969 r. Zam. nr 132 22. II. 1969 r. A-62

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XXI
Nr 178–179 (4-5)
Kwiecień–Maj 1969
KRAKÓW

UPSALA 1968

HALINA BORTNOWSKA

SPRAWIEDLIWOŚĆ I ROZWÓJ

Zagadnienia społeczno-polityczne nie są nowym i niespodziewanym zjawiskiem na forum Światowej Rady Kościołów [1]. W swym przemówieniu programowym jej długoletni sekretarz generalny i spiritus movens dr Visser't Hooft stwierdził, że już w roku 1925 „nieoficjalnym tematem głównym konferencji w Sztokholmie stało się głębokie pytanie o właściwą postawę Kościoła wobec świata... Silnie eschatologiczna koncepcja Królestwa Bożego starła się z Ewangelią społeczną i jej wizją stopniowego wzrostu Królestwa przez zastosowanie chrześcijańskich zasad do życia społecznego. Nie mówimy już dziś językiem naszych ojców z roku 1925. Stanowiska teologiczne uległy przesunięciu. Czy jednak nie zmagamy się wciąż z tym samym podstawowym zagadnieniem? To zgromadzenie zostanie ocenione głównie według tego, w jakiej mierze zdoła powiedzieć coś pożytecznego na temat zadań Kościoła w świecie. Sam nasz temat 'oto czynię wszystkie rzeczy nowe' zobowiązuje

---

[1] Wstępne informacje o IV Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów oraz dwa artykuły problemowe na ten temat zamieściliśmy w 175 numerze „Znaku". Por. także artykuły Anny Morawskiej w „Tygodniku Powszechnym" i „Więzi" (nry 10, 11, 12/68, 1/69) oraz ks. M. Kwietnia i in. w miesięczniku „Jednota" wydawanym przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce. Całość dokumentacji oficjalnej zawiera tom *The Uppsala Report* (Genewa 1968) wydany przez Światową Radę Kościołów. Wybór ważniejszych pozycji ukazał się osobno pod tytułem *Uppsala speaks* (tamże). Polska Rada Ekumeniczna, Komisja Studiów i Dokumentacji opracowała przekład zasadniczych dokumentów i sprawozdań, poprzedzony omówieniami pióra ks. Jana Niewieczerzała (*Problemy ruchu ekumenicznego*) oraz doc. dra W. Benedyktowicza (*Element teologiczny w obradach upsalskich*). Opracowanie to jest dostępne jako maszynopis powielany.

nas do tego, by jeszcze raz zmierzyć się z pytaniem, co oznacza eschatologiczna nadzieja dla naszego życia i działania w historii"[2].

Żyć i działać w historii — dla ogromnej większości uczestników IV Zgromadzenia program ten oznacza przede wszystkim podjęcie problemów najściślej związanych z zagospodarowaniem ziemi w skali planetarnej — tak, aby jako całość stała się ona „godnym mieszkaniem wszystkich ludzi".

Cytowane sformułowanie Visser't Hoofta sugeruje dyskusję idącą w dwóch kierunkach: refleksji ściśle teologicznej nad stosunkiem posłannictwa chrześcijańskiego i samych Kościołów do obowiązków i zaangażowań społecznych i politycznych (wiadomo, że na przestrzeni historii i w różnych wyznaniach ta relacja kształtowała się bardzo rozmaicie) — oraz debaty nad strategią, nad tym, co dziś jest aktualne, pilne, potrzebne, dopuszczalne czy też godne potępienia. W praktyce nie zarysowała się linia podziału między tymi dwoma sferami zagadnień. Rozstrzygnięcia teologiczne tkwiły implicite w wysuwanych wnioskach dotyczących priorytetów w działaniu, a z kolei w rozważania ustawione bardziej teoretycznie raz po raz wdzierała się praktyka poprzez argumenty nawiązujące do tego, jak kształtuje się w dzisiejszym świecie obecność i świadectwo chrześcijan... Rozpiętość poruszanych problemów była ogromna: od idei „humanum" po kwestię lotnisk, z których mogą startować samoloty z żywnością dla dzieci biafrańskich.

Na pierwszy plan najczęściej musiał się wysuwać problem określany w sposób bardzo uproszczony jako napięcie między „Południem" a „Północą" — czyli między krajami, które dopiero wchodzą lub chciałyby wejść na drogę intensywnego rozwoju gospodarczego, uprzemysłowienia i cywilizacji technicznej, a krajami, które tego kroku dokonały już dawno, w bardziej sprzyjających okolicznościach i często kosztem pozostałej części ludzkości. Napięcie jest przejawem rzeczywistych i głęboko krzywdzących dysproporcji w podziale tego, czym świat dysponuje. Ten stan rzeczy istnieje oczywiście nie od dziś, nowym czynnikiem jest rosnąca bezpośrednia świadomość zarówno cierpień i zła dotykającego ludzi pozbawionych przywilejów, jak i groźby gwałtownych konfliktów na tym tle, konfliktów, które łatwo mogą nabrać charakteru ogólnego.

W tej sytuacji także chrześcijaństwo stoi wobec konieczności przyjęcia jakiejś ideologii i strategii swego udziału w akcji na rzecz rozwoju. Obrady upsalskie świadczą, że daleko jeszcze do

[2] *The Mandate of the Ecumenical Movement. World Council of Churches IVth Assembly*, Uppsala, July 1968, Speeches doc. no 2.

jasności w tej dziedzinie. Nadal zaznaczają się tendencje, o których pisała już Anna Morawska w związku z konferencją Genewską Kościół i Społeczeństwo (1966)[3]. Tendencje te mają różną genezę i nieraz prowadzą do bardzo rozbieżnych konsekwencji, szczególnie widocznych, gdy chodzi o styl projektowanego działania i hierarchię wartości, jaką ono zakłada.

Jest to zagadnienie pasjonujące i nie pozbawione aktualnych i dla nas konotacji. Niemniej na obecnym etapie każda próba rozdzielenia i bliższego określenia tych tendencji może być tylko przedwczesną raczej antycypacją dalszego rozwoju ludzi, myśli i wydarzeń. Tego rodzaju wyprzedzanie faktów jest zawsze przedsięwzięciem ryzykownym: spotkaliśmy się w Szwecji tak niedawno, w lipcu 1968 — a już dziś trudno sobie wyobrazić, jak wyglądałyby analogiczne obrady w kilka tygodni czy miesięcy później.

DWA NURTY

Zdając sobie w pełni sprawę, że posługujemy się bardzo uproszczonym schematem, możemy jednak wyróżnić dwa nurty dochodzące do głosu zwłaszcza w obradach sekcji III (Gospodarka światowa i rozwój społeczny) oraz grupy roboczej związanej z Komitetem dla Spraw Kościoła i Społeczeństwa.

Pierwszy nurt troszczył się przede wszystkim o chrześcijaństwo, o los Kościołów w zmieniającym się świecie, o wkład specyficznie chrześcijański w rozwiązywanie problemów współczesności, (zdaję sobie sprawę, że te sformułowania nie są bynajmniej równoważne, ale jednak tworzą one pewną linię i wiele spójnych kombinacji o zbliżonym zabarwieniu). Negatywną komponentą tego nurtu było występujące u wielu jego przedstawicieli nastawienie obronne, pesymizm, dominujące poczucie zagrożenia utratą wpływów, zatarciem identyczności, a na szczeblu bardziej prymitywnym obawa przed załamaniem się czy eliminacją instytucji chrześcijańskich, Kościołów i organizacji wraz z podtrzymującymi je dotąd strukturami ekonomiczno-politycznymi czy tzw. „kulturą zachodnią".

Drugi nurt wychodzi od świadomości tragicznych i naglących potrzeb świata: całego świata, lub częściej świata widzianego poprzez pryzmat najbliższej jego cząstki, własnego kraju czy kontynentu. Chrześcijaństwo jest jednym z elementów realnej sytuacji lokalnej i ogólnoświatowej — trzeba więc przemyśleć jego faktyczną funkcję oraz niezrealizowane jeszcze lub w zbyt małym stopniu realizowane możliwości, dokonując rewizji wielu dotychczasowych stanowisk w oparciu o nowe doświadczenie będące naszym udzia-

[3] por. „Znak" nr 148 i nast.

łem, i w świetle wiary, która także zyskuje nową dojrzałość. I tu mamy komponentę negatywną: może bowiem dojść do tego, że w pewnych wypadkach posłannictwo chrześcijańskie będzie pojmowane jako narzędzie w rękach ludzkich i jako takie znów nadużywane — czy to dla utrzymania czy dla zdobycia władzy. Są jednak przedstawiciele tego nurtu, którzy zdają sobie sprawę z tego niebezpieczeństwa i kładą nacisk na fakt, że Ewangelia ma być „mieczem obosiecznym", który zwracamy także ku sobie: jej siła krytyczna zdecydowanie przeciwstawia się samozadowoleniu i ubóstwieniu siebie.

Nurt drugi był w Upsali silny, miał wyraźne poparcie młodzieży i raczej dyskretne, choć bardzo cenne — ze strony wielu członków genewskiej centrali Rady Kościołów i byłych jej pracowników. Podnosiły się jednak i głosy ostrzegawcze — niektórzy delegaci odczuwali niedosyt ściśle teologicznych rozważań czy deklaracji, posuwając się aż do kwestionowania chrześcijańskiego charakteru całego zgromadzenia. Czy protesty tego typu były naprawdę uzasadnione? Refleksja teologiczna w dziedzinie, którą się tu zajmujemy, była i jest ustawicznie podejmowana, zajmuje wiele miejsca w dokumentach i programach pracy Światowej Rady Kościołów. Nie ilościowych więc, lecz raczej jakościowych braków można by się tu ewentualnie doszukać: zarzuty takie były stawiane w obrębie dyskusji po konferencji genewskiej. Zdaniem krytyków refleksja teologiczna m. in. wciąż jeszcze nie jest dostatecznie powiązana z życiem i doświadczeniem Kościołów członkowskich, brak też mocnych punktów stycznych między pracami Komisji dla Spraw Wiary i Ustroju, a analogicznymi przedsięwzięciami grupy „Kościół i Społeczeństwo". Ale już przed Upsalą dokonał się wielki krok naprzód, jakim była konsultacja teologiczna w Zagorsku (marzec 1968) z udziałem przedstawicieli obu komisji i oficjalnych obserwatorów rzymsko-katolickich [4].

Dzięki tej konsultacji niektóre problemy zostały postawione jaśniej i ostrzej niż miało to miejsce w Genewie. Tym samym wyraźniej zaznaczył się fakt, iż dylemat „troska o religię — troska o świat" w istocie zakłada dualistyczną wizję chrześcijaństwa i świata: Bóg stanowi konkurencję wobec bliźniego, chrześcijaństwo może wygrać tylko kosztem świata... Czy taki dualizm jest nieunikniony i dylemat jest rzeczywisty? Czy też raczej mamy tu do czynienia z jeszcze jednym paradoksem Ewangelii, a może nawet z jej paradoksem zasadniczym? Absolutnie suwerenny wobec stworzonej rzeczywistości Bóg odmawia konkurencji. Całkowicie od niej INNY jest z nią bez reszty solidarny? Refleksja teologiczna nigdy

---

[4] Wyniki tej konsultacji dość obszernie referuje M. M. Thomas w artykule, który zamieszczamy poniżej.

w pełni nie czyni zadość paradoksom — jest zawsze tłumaczeniem na język bardziej płaski, zawsze też przechyla się na którąś stronę, dokonując wyboru tam, gdzie wiara obejmuje całość.

W obradach upsalskich i w przyjętych dokumentach zaznaczył się wysiłek, by problemu „Bóg-świat" nie spłaszczać, były też wystąpienia i świadectwa otwierające nowe horyzonty. Spośród nich zamieszczamy tekst przemówienia M. M. Thomasa, przedrukowywany już i cytowany przez wiele czasopism zachodnich i wzbudzający żywą dyskusję. Sama w sobie wypowiedź ta stanowi wymowny znak czasu. Towarzyszy jej referat prof. Parmara, stanowiący wprowadzenie do obrad sekcji III. Wyraźniej niż oficjalne dokumenty, teksty te obrazują klimat pewnej przynajmniej części upsalskich obrad a także zakres i powagę problemów, którymi się zajmowano. Było podobnych głosów więcej, ale nie tak znów wiele. Wiąże się to ze składem osobowym zgromadzenia. Zanim przystąpimy do omówienia wyników obrad, poświęcimy nieco uwagi tej właśnie kwestii. Wiemy już nad czym obradowano — ale w obecnej sytuacji warto dokładniej wiedzieć do kogo zwracali się mówcy i kto głosował nad dokumentami.

KTO OBRADOWAŁ?

Zgromadzenie chrześcijańskie czy klerykalne? — pytanie takie padło już w Upsali, gdy opublikowana prowizoryczna analiza statystyczna[5] wykazała, że tylko około 5% uczestników to ludzie zawodowo i finansowo niezależni od Kościoła: prawnicy, lekarze, urzędnicy państwowi, dziennikarze i przedsiębiorcy. Najliczniejszą grupę stanowiły osoby zatrudnione przez organizacje wyznaniowe (23%), po nich urzędnicy kościelni (15%), duszpasterze (14%), wykładowcy na uczelniach teologicznych (12%), pracownicy instytucji ekumenicznych (6%) i szkolnictwa (5%). 67% uczestników posiadało święcenia — z tego 30% to biskupi lub inni wysoko postawieni dygnitarze kościelni. Wśród uczestników było tylko 11% kobiet. Średni wiek kształtował się na poziomie 48,5 lat; w wypadku delegatów z prawem głosu (z wyłączeniem ekspertów, uczestników młodzieżowych itp.) średnia ta wynosi 51,7. W tej samej kluczowej grupie tylko 4% miało mniej niż 35 lat, a 60% — powyżej 50.

---

[5] Richard D. N. Dickinson (SASP): *Assembly Participants' Profile, World Council of Churches IVth Assembly*, July 1968. General no25. Analiza opiera się na danych jeszcze nie całkowicie kompletnych, zawartych w dokumentach rejestracyjnych delegatów i innych uczestników. Została ona sporządzona na zlecenie S.R.K. Jej publikacja w pierwszych dniach Zgromadzenia wywołała duże wrażenie i liczne komentarze.

Mimo wszelkich starań o równowagę w reprezentacji poszczególnych kontynentów, Europa i Ameryka Północna nadal dominowały, jeśli nie zawsze liczebnie, to na skutek większej aktywności swych reprezentantów, bardziej obznajomionych z procedurą i funkcjonowaniem ekumenicznej machiny. Oczywiście były wyjątki od tej reguły — przede wszystkim chodzi tu o aktualnych czy byłych członków genewskiego zespołu Rady Kościołów. Tego typu wprowadzenie daje wielkie szanse oddziaływania na zgromadzenie — stąd też wybitna rola jaką odegrali np. trzej przedstawiciele Indii, wspomniani już M. M. Thomas, profesor Parmar (wieloletni współpracownik Instytutu Ekumenicznego w Bossey) i Paul Verghese, dawny kierownik Wydziału Akcji Ekumenicznej. Nazwiska tego typu działaczy powtarzają się w sprawozdaniach, ich twarze widnieją na fotografiach dokumentalnych. Prezydium obrad zawsze przedstawiało się barwnie i interesująco, a całe zgromadzenie przypominało ONZ — i podobnie jak ONZ było bardzo niedoskonałą antycypacją świata równouprawnionych ras i narodów. Taką antycypacją, na jaką było nas stać, jaka była możliwa wobec trwającego faktu podziałów i napięć wyznaniowych, politycznych i społecznych. Na przykład reprezentacja Ameryki Łacińskiej na skutek katolickiego charakteru tego kontynentu była bardzo słaba liczebnie (4% delegatów). Co jeszcze może ważniejsze, delegaci z krajów Trzeciego Świata najczęściej reprezentowali przede wszystkim swoje struktury wyznaniowe, kościelne, często pochodzenia wyraźnie „północnego" i od bogatej północy zależne, dalekie od aspiracji i problemów całego narodu.

Być może z tym właśnie zjawiskiem wiąże się paradoksalny fakt, że, jak się wydaje, uczestnicy Zgromadzenia pochodzący z krajów Trzeciego Świata byli dość równomiernie rozmieszczeni w poszczególnych sekcjach, nie wykazując predylekcji dla sekcji III, podejmującej zagadnienia tak dla ich krajów istotne [6]. Rzecz charakterystyczna: 27% uczestników z krajów rozwijających się chciało pracować w sekcji II (zagadnienia misyjne) a tylko 19% w sekcji III. Gdy chodzi o kraje rozwinięte, odpowiednie procenty wynoszą 21 i 16, dla całości zgromadzenia 23 i 17. Najwyższy procent zainteresowanych kwestiami rozwoju dała, jak się można było spodziewać, Ameryka Łacińska (28%). Warto tu może zaznaczyć inną jeszcze prawidłowość w zakresie zainteresowań: młodsi uczestnicy wyraźnie chętniej wybierali sekcję III niż starsi, świeccy oraz duszpasterze, częściej niż hierarchia i funkcjonariusze

[6] I w tej kwestii brak jeszcze ścisłych danych: cytowana statystyka opiera się na tym, jakie sekcje uczestnicy zgłosili jako swój pierwszy wybór. W praktyce niektórzy mogli zostać przesunięci do innych sekcji na skutek braku miejsca lub zmienić przydział z własnej inicjatywy. Podczas posiedzeń sekcyjnych nie było żadnej kontroli obecności.

kościelni. Podobne zjawiska można było zaobserwować gdy chodzi o wybór grup roboczych i komitetów: tu także grupa najmłodsza w znacznym procencie wybierała „Kościół i Społeczeństwo".

Jak już wspomnieliśmy, skład zgromadzenia spotkał się z ostrą krytyką zwłaszcza młodzieży. Krytyka ta wpłynęła być może na kompletowanie nowego prezydium Rady Kościołów, ale doraźnie nic już zmienić nie mogła. Zajęliśmy się tą sprawą dość obszernie, ponieważ i w tym wypadku sens słów zależy od tego, kto je wypowiada. Sądzę, że w świetle przytoczonych danych waga dokumentów upsalskich zarazem rośnie (zostały uchwalone przez „ludzi Kościołów", osoby „poważne", a nie grupę czasem zbyt awanturniczych ekspertów czy młodzieży — można więc spodziewać się, że Kościoły będą podtrzymywać dyskusję nad tymi dokumentami, że przyjmą ich wytyczne) i maleje: Upsala nie była środowiskiem, w którym mógłby się w pelni wyrazić i kształtować *consensus* światowego chrześcijaństwa. Nie była nim — bo struktury Kościołów członkowskich nie zapewniają większej ludzkiej i chrześcijańskiej autentyczności wyłanianym przez nie delegacjom. Najlepszym tego dowodem jest tak mały udział kobiet, stanowiących wszędzie praktyczną, egzystencjalną podporę wspólnot chrześcijańskich, i znikomy procent delegatów poniżej trzydziestki — podczas gdy połowa ludzkości ma dziś mniej niż 20 lat, a np. na polu naukowym trzeba sobie wyrobić imię także przed trzydziestką. W ustach katolika krytyka ta może jednak wydawać się niesprawiedliwą, gdy uprzytomnimy sobie, że Kościół Rzymsko-katolicki sam nie przewiduje zgromadzeń o porównywalnie reprezentatywnym charakterze (na Soborze katolicy świeccy byli traktowani na równi z obserwatorami z ramienia innych wyznań — kongresy apostolstwa świeckich nie mają żadnego statusu prawnego w Kościele a ich uchwały w najlepszym razie są uważane przez hierarchię za pewien wyraz opinii publicznej). Odpowiednio do tego katolicy desygnowani jako oficjalni obserwatorzy w Upsali nie zmieniali na korzyść składu zgromadzenia — w piętnastoosobowej grupie obserwatorów i gości było dwóch działaczy świeckich oraz jedna kobieta (zakonnica), wszyscy zaś mieli po więcej niż 35 lat.

Przechodząc do analizy wyników upsalskich obrad, musimy, jak zawsze, odróżnić to, co zawierają dokumenty, sprawozdania i programy, od aspektu ludzkiego, bardziej osobistej „tradycji niepisanej". Wydaje się, że jako przeżycie, udział w tym zgromadzeniu dla wielu uczestników może stanowić przełom, będzie się liczyć jako niezwykle ważny etap. I tym razem wystąpił na jaw dobrze nam już znany proces: kontakt na szerokiej płaszczyźnie międzynarodowej i transkontynentalnej wyzwala nowe widzenie rzeczy. Z pewnością byli w Upsali ludzie, którzy po raz pierwszy

przekonali się, prawie naocznie, o istnieniu, rzeczywistym znaczeniu i powadze problemów, o których tu mówimy. Z drugiej strony spotkali się też w Upsali ludzie podobnie myślący choć wywodzący się ze środowisk bardzo odległych geograficznie i wyznaniowo. Gdyby nie ten osobisty aspekt, można by wyjechać z Upsali z pełną walizką dokumentów i z przeświadczeniem, że „przyszłość jest papierowa, odbita na powielaczu, przyszłość to rozpacz" [7]. Ale — i to jest zjawisko pocieszające a zarazem pobudzające do daleko idących refleksji — oficjalny ruch ekumeniczny, już naznaczony piętnem instytucjonalnej drętwoty, skutecznie i nawet chyba dość sprawnie służy krystalizacji innego, „drugiego ekumenizmu", zakorzenionego przede wszystkim w ludziach, związanego z przemianami w pojmowaniu chrześcijaństwa, ale nie ograniczającego się do nich. Jego konsekwencją (przyczyną? objawem? — wszystko jest tu jeszcze bardzo mgliste) jest ów drugi nurt teologicznej i praktycznej refleksji nad chrześcijańskim udziałem w urządzaniu świata.

MŁODZIEŻ

Szczególną wagę byłabym skłonna przywiązywać do procesu, jaki zarysował się w grupie młodzieży uczestniczącej w obradach. Była to grupa bardzo zróżnicowana, a najostrzejsze kontrasty zaznaczały się właśnie w gronie uczestników z tzw. Trzeciego Świata: byli tam przedstawiciele grup religijnych o skrajnie pietystycznym nastawieniu i młodzi ludzie poważnie zaangażowani w życie polityczne swoich krajów, szukający poprzez Upsalę doświadczenia, okna na szerszy świat, konkretnej pomocy, interesujących kontaktów międzynarodowych. Wielu z nich przyjechało po to, aby i na tym forum przedstawić swoją sprawę. Ani jednym ani drugim nie było łatwo znaleźć wspólny język z młodzieżą z USA czy z Europy Zachodniej. Z początku np. studenckie ruchy protestu w świecie zamożnym wydawały się obu grupom — i „ministrantom" i „politykom" — czymś raczej niepoważnym. Potem na marginesie obrad miały miejsce liczne rozmowy i dyskusje, czasem nad wyraz męczące, pełne nieporozumień, bo trudności językowe nie ograniczają się do fonetyki i gramatyki — także kurs pewnych słów, ich wiarygodność w różnych częściach świata wciąż jest różna. Wysiłek porozumienia okazał się jednak owocny. Dzięki

[7] Te słowa powtarzały się jako refren w niezwykle interesującym nabożeństwie — misterium współczesnym, które odbyło się w jednym z kościołów upsalskich. Autorami tekstów byli A. van den Heuvel i Gunnel Valquist. Zasadniczy temat to odpowiedzialność człowieka za ziemię i współżycie międzyludzkie. Nabożeństwo miało charakter refleksyjny i pokutny, stąd jego leitmotiv i tytuł — „Kyrie".

niemu stało się możliwe uchwalenie wspólnych wniosków grupy młodzieżowej, pracującej nad tematyką sekcji III. Zawierają one m. in. dość kategorycznie sformułowane postulaty reformy szkolnictwa w krajach wchodzących na drogę rozwoju: szkolnictwo to powinno o wiele wyraźniej przystosować się do potrzeb i możliwości tych krajów, wyzwalając się od wzorów kolonialnych. Najważniejszym zadaniem Kościołów w tym zakresie jest pomoc w przygotowaniu własnych, narodowych kadr dla szkolnictwa i inspirowanie postaw altruistycznych w obrębie elity ludzi wykształconych. Młodzi kładą także nacisk na konieczność uwzględnienia problematyki sprawiedliwości międzynarodowej — której częścią jest prawo do rozwoju gospodarczego — w pracach wszystkich sekcji. Zadaniem Rady Kościołów nie jest ani przeprowadzanie analiz sytuacji — które mogą być tylko dziełem ekspertów — ani formułowanie postulatów pod adresem osób trzecich, lecz przede wszystkim inicjowanie działania i pobudzanie Kościołów do tego, aby w swych strukturach i programach przestrzegały właściwych priorytetów. Na przykład Kościoły w Afryce i Ameryce Łacińskiej muszą zbliżyć się do rzeczywistości, zrezygnować z popierania status quo, uniezależnić się od Kościołów w Europie i Ameryce Północnej.

Podobne punkty widzenia reprezentował biuletyn „Hot News" przeznaczony dla uczestników Zgromadzenia i dziennikarzy, a redagowany przez niezależną grupę studentów i młodych teologów, głównie szwedzkich. Pod koniec Zgromadzenia właśnie na łamach „Hot News" młodzież wielokrotnie wyrażała swoje rozczarowanie wynikami obrad, brakiem poparcia dla postaw i rozwiązań bardziej radykalnych, słabością sformułowań na rzecz rozbrojenia i współpracy gospodarczej [8]. W sumie zarzucano Zgromadzeniu, że nie stanowi żadnego postępu w stosunku do obrad genewskich. Czy słusznie?

---

[8] Por. także publikację Wydziału młodzieżowego Ś.R.K.: *The Many Voices of Uppsala*, Risk no IV-4-68. Ten niewielki tomik stanowi znakomitą syntezę klimatu i punktów widzenia młodzieży. Oto charakterystyczna wypowiedź „uczestnika młodzieżowego z Azji": „Co dobrego zdziałała Upsala? Ujawniła czym jest Rada Kościołów z całą jej słabością ...zobaczyłem czym to wszystko jest, kto ma w rękach kontrolę i co się da zrobić. Wyjechałem z Upsali nie z poczuciem rezygnacji lecz zdecydowany uczynić wszystko, aby dało się pracować. Przed młodzieżą stoją trzy możliwości: 1. Zwrócić się przeciwko *establishment*, mówić o rewolucji i opuścić struktury Rady. 2. Jakoś się wkręcić w te wszystkie liczne i nieruchawe komitety i tak utracić możliwość działania, ponieważ łatwo będzie nas przegłosować. 3. Pozostać grupą nacisku mającą udział w funduszach wydawanych na ekumeniczne ekstrawagancje i tak walczyć o wyzwolenie ludzi, napierać ustawicznie i z całą siłą, prezentując alternatywne analizy, inne widzenie rzeczy, strategię zmian społecznych i tym samym nadawać sens ruchowi ekumenicznemu. Ja wybrałem trzecią alternatywę".

WSTĘP DO UCHWAŁ

Przechodząc do omówienia oficjalnych uchwał musimy jeszcze raz zdać sobie sprawę z faktu, że przy obecnych strukturach ruchu ekumenicznego Zgromadzenie Ogólne jako takie nie mogło stać się „forum proroków". Z góry nie należało się po nim spodziewać nowych odkryć czy śmiałych posunięć. Zasadniczym jego zadaniem było przecież rozpatrzenie, przyswojenie sobie i swoista ratyfikacja wytycznych jakie głoszą i proponują eksperci — w tym wypadku przede wszystkim dorobku Konferencji Genewskiej i będącej jej dalszym ciągiem Konferencji w Bejrucie. Następny etap to podjęcie uchwał nadających kierunek dalszym pracom genewskiej centrali i wybór władz Światowej Rady Kościołów.

Po namyśle można uznać, że tego typu *modus procedendi* jest praktyczną koniecznością i powinien być jeszcze ściślej przestrzegany i stosowany szerzej i b a r d z i e j ś w i a d o m i e (co pozwoliłoby miarkować nadzieje i unikać rozczarowań). Nasuwa się tu nawet sugestia pod adresem Kościołów członkowskich a także organizatorów przyszłych synodów w Kościele Rzymsko-katolickim: zgromadzenia skupiające w zasadzie przedstawicieli władzy wykonawczej (także w zakresie nauczania) zbyt często rozpoczynają swą pracę jak gdyby od początku, zamiast systematycznie i świadomie zająć się raczej analizą, oceną i adaptacją wyników prac wielu możliwie niezależnych grup badawczych złożonych z ekspertów i to ekspertów nie z mianowania, lecz wyłonionych np. przez uniwersytety, instytuty naukowe, różne wspólnoty i organizacje, także całkowicie laickie. Nie ma nic rewolucyjnego w tym schemacie — tak funkcjonują dobre komisje parlamentarne — i w niczym nie naruszałby on nawet obecnie obowiązujących ram prawnych. Upsala dowodzi, że na terenie kościelnym ten schemat jest stosowalny i daje niezłe rezultaty [9].

Po tych wszystkich uwagach staje się jasne, dlaczego możemy sobie darować zarówno publikację jak i bardziej szczegółowe omówienie sprawozdania Sekcji III. Głównym jej osiągnięciem jest, przyjęte przez Zgromadzenie Ogólne wraz z jej sprawozdaniem, oficjalne zalecenie, aby Kościoły „podjęły studium" sprawozdań Konferencji Genewskiej i Konferencji w Bejrucie [10].

---

9 Oczywiście i na tym szczeblu wykonawczym eksperci są potrzebni, ale tu rola ich się zmienia, nie mają już wypracowywać nowych rozwiązań lecz je popularyzować, wyjaśniać, pogłębiać, zbierając też doświadczenie i ćwicząc zmysł praktyczny w stosunkach z władzą.

10 Tekst polski sprawozdania Sekcji III można znaleźć w wyżej wymienionym opracowaniu Polskiej Rady Ekumenicznej (s. 85—98). Tamże pełny tekst spra-

BEJRUT

W niniejszym numerze zamieszczamy tekst Raportu Bejruckiego z niewielkimi tylko skrótami. Nie jest to lektura trudna, i choć może się wydawać nieco uciążliwa, naprawdę niezmiernie warto ją podjąć. Dokument ten ma ogromną wagę, zwłaszcza po jego akceptacji przez IV Zgromadzenie. Kto wie czy nie po raz pierwszy w historii ruchu ekumenicznego — a może i chrześcijaństwa w ogóle — tego rodzaju tekst doczekał się publicznej globalnej aprobaty. Z drugiej strony jest on pierwszym owocem szerokiej współpracy ekumenicznej, w której w pełnym słowa znaczeniu uczestniczyli oficjalni przedstawiciele Kościoła Rzymsko-katolickiego — jednym z przewodniczących Konferencji był mianowany przez Kardynała Roy ks. J. Gremillon, a czynnymi członkami byli m. in. katolicy tej miary co Barbara Ward i znany czytelnikom „Znaku" i „Więzi" August Vanistendael. Organizatorem Konferencji była Światowa Rada Kościołów i Komisja Papieska Iustitia et Pax. Sprawozdanie bejruckie kontynuuje w pewnym sensie linię wielkich dokumentów kościelnych o charakterze społecznym. Z punktu widzenia treści nasuwa analogie przede wszystkim z encyklikami *Pacem in Terris* i *Populorum Progressio*. Osobiście wyczuwam tam także echa prac ostatniego Kongresu Apostolstwa Świeckich (Rzym 1967), co nie byłoby dziwne, ze względu na udział tych samych wybitnych ekspertów w obu imprezach. Rola tego dokumentu będzie być może największa w katolickich kręgach Ameryki Łacińskiej, gdzie będzie on stanowić oparcie dla radykalnej działalności społecznej chrześcijan. Ale na całym świecie, nie wyłączając Polski, powinien on zostać gruntownie przemyślany, zwłaszcza przez duszpasterzy i ludzi zaangażowanych w działalność techniczno-naukową i gospodarczą. Należy się też spodziewać, że Synod Biskupów — podobnie jak władze Kościołów członkowskich Światowej Rady Kościołów — ustosunkuje się do tego dokumentu, nadając mu tym samym jeszcze wyższą rangę [11].

---

wozdania Seksji IV w sprawie stosunków międzynarodowych, praw człowieka i form protestu przeciw wojnie.

Na marginesie warto zaznaczyć, że jako trzeci dokument stanowiący inspirację sprawozdania Sekcji III tekst wymienia Encyklikę Pawła VI *Populorum progressio* (por. „Znak" nr 156).

[11] Zapewne w tej myśli unikano sformułowań, które mogłyby utrudniać władzom Kościoła Rzymsko-Katolickiego podjęcie takiego kroku. Np. kwestię dopuszczalności konkretnych metod realizacji planowania rodziny pozostawia się uznaniu poszczególnych Kościołów. Sprawozdanie zawiera jednak cenne przesłanki dla przemyślenia tych zagadnień kładąc kres pewnym przynajmniej nieporozumieniom.

Wszystko to nie oznacza bynajmniej, że nie trzeba iść dalej, poza Genewę i Bejrut. Ale tych kroków nie należało się spodziewać po Zgromadzeniu Ogólnym. Im szersze grono, tym więcej kompromisów, w tym większym stopniu raczej rejestruje się pewien stopień świadomości niż go rozszerza. Zgodnie z tą regułą Bejrut jest też mniej radykalny od Genewy, ale w pewnym sensie bardziej konkretny.

UPSALA – SEKCJA III

Porównanie sprawozdania Sekcji III z raportem Bejruckim wskazuje, że treściowo nie wnosi ono prawie nic nowego.

Interesujący element stanowi wzmianka o tzw. Karcie Algierskiej, dokumencie podsumowującym dążenia i postulaty krajów Trzeciego Świata odnośnie międzynarodowej współpracy gospodarczej. W sprawozdaniu mówi się o tej Karcie jako o przykładzie konstruktywnego porozumienia rządów. Wzmianka ta spotkała się z niespodziewanym oporem pewnej grupy delegatów pochodzących z krajów atlantyckich. Uczestnicy młodzieżowi żądali natomiast jej wzmocnienia: zgodnie z ich postulatami Karta Algierska miałaby dostarczyć bezpośrednich wytycznych dla polityki Rady w kwestii rozwoju. Ostatecznie wzmianka została utrzymana, mniej więcej w pierwotnej formie, w czym niektórzy komentatorzy widzieli pewną opcję zgromadzenia o wydźwięku umiarkowanie „lewicowym". Unikając przesady raczej należałoby w niej widzieć mały objaw przezwyciężania lęku przed dotykaniem politycznych realiów świata.

Raport Bejrucki na ogół skupia uwagę na możliwościach działania na szerszą skalę — sprawozdanie Sekcji III dorzuca kilka postulatów pod adresem indywidualnych chrześcijan. Wymienimy tu te, które są na pewno aktualne i na naszym terenie, a nawet szczególnie aktualne na tym pierwszym etapie zaangażowania, na jakim się znajdujemy. Trzeba bowiem przyznać, że społeczna świadomość problemów rozwoju jest na ogół bardzo niska.

W myśl dokumentu Sekcji III każdy chrześcijanin powinien przede wszystkim znać fakty na temat nędzy w świecie i poczuwać się do odpowiedzialności za sprawiedliwość w kwestiach gospodarczych. Należy modlić się za ludzi w potrzebie i o męstwo i mądrość w walce o konieczne przemiany. Trzeba na te tematy rozmawiać także z ludźmi innego światopoglądu i współpracować z powstającymi grupami mającymi na celu konstruktywne zaangażowanie i szkolenie. Trzeba upominać się o należytą informację o problemach rozwoju w programach szkolnych i w innych środkach komunikacji społecznej. Wreszcie — i to sprawa chyba naj-

ważniejsza: zarówno w działalności politycznej jak i zawodowej, szczególnie naukowej, trzeba brać pod uwagę problemy rozwoju świata jako całości.

UPSALA — KOŚCIÓŁ I SPOŁECZEŃSTWO

Odpowiednikiem zaleceń formułowanych pod adresem Kościołów i ich członków są wytyczne dla dalszej pracy Rady Kościołów. Sprawozdanie Komitetu dla Spraw Kościoła i Społeczeństwa, przyjęte również w Upsali, postuluje kontynuowanie studiów nad problemami strategii rozwoju i aspektami teologicznymi tego rodzaju zaangażowania. Aprobuje się metodę organizowania konferencji, które pozostając pod oficjalnym protektoratem mogą jednak mówić we własnym imieniu. Rozwijana będzie nadal współpraca z Kościołem Rzymsko-katolickim w tej dziedzinie, szczególnie zaś przyczyni się do niej wspólny sekretariat zlokalizowany w Genewie, którego kierownikiem będzie jezuita amerykański o. George H. Dunne. Szczególnym przedmiotem studiów i akcji mają być następujące zagadnienia: 1. Rasizm. 2. Przemiany strukturalne nieodzowne dla rozwoju świata — stwierdza się ich konieczność w obrębie instytucji krajów rozwijających się, krajów rozwiniętych i w całości gospodarki międzynarodowej. 3. Funkcja prawa w realizacji sprawiedliwości społecznej. Tu wchodzi w grę m. in. dalsze studium na temat praw człowieka, kwestia rozwoju prawa, struktur własności, stosowania przemocy itd. 4. Przemiany związane z rozwojem techniki, problemy demograficzne, zagadnienia etyczne związane z rozwojem medycyny, chemizacją itd. Osobny projekt stanowi studium na temat sensu „humanum" podjęte łącznie z Komisją dla spraw Wiary i Ustroju, o charakterze bardziej teoretycznym i podstawowym.

Tytułem podsumowania można stwierdzić, że dopiero realizacja tych programów i ich reperkusje w obrębie Kościołów członkowskich i Kościoła Rzymsko-katolickiego pozwolą nam rzeczowo ocenić dorobek Upsali w zakresie interesującej nas problematyki.

Halina Bortnowska

SAMUEL R. PARMAR

REWOLUCJA WZRASTAJĄCYCH NADZIEI

I

Niniejsze krótkie wprowadzenie ma podwójny cel: po pierwsze — wskazanie perspektyw dla rozważań nad problemem rozwoju na drodze współpracy międzynarodowej; po drugie — odzwierciedlenie niektórych uczuć krajów rozwijających się, które po pierwszym okresie pracy nad rozwojem doznają rozczarowań i dlatego ze sceptycyzmem, jeśli nie wręcz z nieufnością spoglądają na oświadczenia międzynarodowej dobrej woli, którą deklarują kraje bogate.

II

Państwa Trzeciego Świata, które obejmują Azję, Afrykę i Amerykę Łacińską, nie mają wyboru w kwestii rozwoju społecznego i ekonomicznego. Musimy się rozwijać i to bardzo szybko. Tempo rozwoju jest ważniejsze niż sam rozwój. Dlatego nasza odpowiedzialność jest oczywista: rozwój przy współpracy międzynarodowej — jeśli to możliwe, a jeśli to będzie konieczne — i bez niej.

„Rewolucja wzrastających nadziei" w krajach rozwijających się, o której tak często się słyszy, nie jest jedynie pragnieniem posiadania wyższego standardu w dziedzinie konsumpcji; wyraża ona tęsknotę za wolnością polityczną, równością społeczną i sprawiedliwością ekonomiczną. Większość krajów Trzeciego Świata uzyskała już polityczną niezależność. Ale będzie ona niepełna, dopóki nie pociągnie za sobą postępu społecznego i ekonomicznego. W bardzo dosłownym sensie nasze struktury polityczne tkwią i będą dalej tkwiły w okowach niewoli gospodarczej. Zjawisko politycznej chwiejności, a nawet niepokojów i zamieszek często oznacza fakt, że walka o równość i sprawiedliwość jeszcze się nie posunęła naprzód. W takich warunkach niezaprzeczalne dążenie do ładu może stać się przyczyną naruszania sprawiedliwości.

IV Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów, Upsala, Lipiec 1968. Sekcja III, Dokument nr 4, Referat wstępny.

Obecny stan międzynarodowych stosunków gospodarczych pokazuje, że próby rozwoju drogą współpracy poniosły fiasko. Rosną tendencje ku neoizolacjonizmowi. Jeśli się ich nie powstrzyma i nie odwróci, świat nieuchronnie będzie zmierzał ku podziałowi na dwie części: jedną — opływającą w dostatek i drugą — gospodarczo nierozwiniętą. Taka polaryzacja stałaby się zaprzeczeniem pojęcia ogólnoludzkiej wspólnoty, za którym, mam nadzieję, opowiadamy się wszyscy. Dlatego musimy sobie zadać kilka wnikliwych pytań na temat tego sterowania ku rozpadowi na dwa światy. Tylko wówczas propozycje nowej polityki na szczeblu krajowym i międzynarodowym, która by urzeczywistniała „globalną wizję człowieka i ludzkiej społeczności", staną się możliwe.

III

Najistotniejszym rysem światowej Konferencji o Kościele i Społeczeństwie z r. 1966 i Konferencji w Bejrucie w r. 1968 jest ich gorące poparcie dla „globalnej wizji świata" i widzenie rozwoju świata jako jednej całości. Oznacza to gotowość zastosowania do całego świata zasad sprawiedliwości społecznej i ekonomicznej, akceptowanych już w kontekście narodowym. Ujęcie zagadnienia z perspektywy „świata zjednoczonego" zawiera w sobie trzy zasadnicze elementy: 1 — Zasoby światowe powinny być użyte dla dobra całej ludzkiej wspólnoty. 2 — Powinien istnieć jakiś sprawiedliwy system podziału w ponoszeniu ciężarów, ażeby silniejsi członkowie ludzkiej wspólnoty ponosili ciężary większe na rzecz członków słabszych. 3 — Powinna istnieć odpowiednia struktura polityczna (typu *welfare state*), która by inicjowała i prowadziła taką taktykę, żeby móc osiągnąć oba powyższe cele.

W istocie oświadczenia Światowej Rady Kościołów i mieszanej grupy reprezentantów Kościoła Rzymsko-katolickiego i Światowej Rady Kościołów wskazują, że musimy przesunąć się od koncepcji *welfare state* ku koncepcji *welfare world*. Zresztą nie my pierwsi to stwierdzamy. ONZ i jej wyspecjalizowane agencje, szczególnie UNCTAD, działają energicznie w kierunku realizacji jakiejś całościowej wizji świata. Ale dotąd były to tylko deklaracje intencji i wkrótce mogą się one stać jedynie pobożnym frazesem. Niech mi będzie wolno zauważyć, że na tym zgromadzeniu nie możemy się zadowolić czczą gadaniną na temat tej jakiejś całościowej wizji, lecz musimy postawić sobie kilka twardych pytań, jak np. dlaczego tej rewolucyjnej idei nie udało się uzyskać poparcia narodów? Pozwolę sobie postawić tu trzy pytania:

1 — Czy nie byliśmy zbyt naiwni upatrując w rewolucji technologicznej krajów rozwiniętych i rewolucji społeczno-politycznej

w krajach rozwijających się dwa w sposób naturalny uzupełniające się zjawiska?

W Genewie w r. 1966 powiedzieliśmy, że techniczna rewolucja w społeczeństwach przemysłowych jest rewolucją możliwości, a społeczno-polityczna rewolucja Trzeciego Świata jest rewolucją aspiracji i że dlatego możliwości jednych mogą wyjść na spotkanie potrzebom drugich; że nie powinniśmy już dłużej przystępować do kwestii ekonomicznych w perspektywie braków, lecz w perspektywie potencjalnego bogactwa. Być może ta prostá współzależność pomiędzy dwiema rewolucjami naszych czasów sprzyjała przedwczesnemu optymizmowi. Jednakże, jakkolwiek w teorii wszystko może się wydawać proste, faktem jest, że w rzeczywistości nie posiadamy struktur politycznych ani ekonomicznych, które by mogły doprowadzić do spotkania tych możliwości i potrzeb.

Na przykład: nowoczesna technologia na Zachodzie operuje kategoriami planowego starzenia się, tj. szybkiego zastępowania przedmiotów i technik — nowymi. Mówi się nam, że jest to niezbędne ze względu na wydajność i wysokie wymogi efektywności. Społeczeństwa o wysokim poziomie spożycia działają na zasadzie zinstytucjonalizowanego marnotrawstwa. Gdyby na to patrzeć jedynie z punktu widzenia wewnątrzkrajowego, mogłoby to być nawet zrozumiałe. Ale w chwili, kiedy patrzymy z punktu widzenia całego świata, planowe marnotrawstwo bogatych obok planowego ograniczania się narodów ubogich, staje się anachronizmem. Słyszy się liczne krytyki ze strony krajów pomagających na temat marnowania w krajach rozwijających się zasobów, szczególnie tych, które pochodzą z pomocy zagranicznej. My, z krajów rozwijających się, musimy się przyznać do błędów i usiłować wyeliminować wszelkie marnotrawstwo i niewykorzystanie naszych skromnych zasobów. Jesteśmy tak w te zasoby ubodzy, że każde marnotrawstwo jest niewybaczalne. Ale chciałbym w sposób oględny zwrócić uwagę — nie po to, żeby wygrywać sporne punkty — że zamożne społeczeństwa mogłyby czasem zastanowić się nad własnymi strukturami ekonomicznymi, które uczyniły z marnotrawstwa cnotę i dopuściły do tego, że wydajność stała się czymś ważniejszym niż ludzkość. Jeśli chcemy powiązać pozytywne elementy obu rewolucji, musimy bezwzględnie zakwestionować zasadniczą naturę i motywacje naszych struktur. W przeciwnym razie możemy sobie zedrzeć gardła propagując „globalną wizję świata", rozchodząc się równocześnie coraz dalej.

2 — Czy rzutując na świat ideę *welfare state* pamiętaliśmy naprawdę o procesach społecznych, które to *welfare state* zrodziły?

Trzeba by pracowicie wertować historię ekonomii, żeby znaleźć przykłady na to, że bogaci czy też klasy posiadające z własnej

woli rezygnowali z któregoś ze swoich przywilejów. Ci „nie posiadający" niemal niezmiennie musieli wydzierać swoje prawa drogą rozruchów chłopskich, rozruchów robotniczych, poprzez działalność związków zawodowych itd. Nie trzeba być marksistą, by traktować poważnie pojęcie „konfliktów klasowych". Rozwój społeczeństw przemysłowych dostarcza nam niezliczonej ilości przykładów.

Cóż takiego wydarzyło się w naszych społeczeństwach, że doszliśmy do przekonania, iż możemy stworzyć świat na zasadzie *welfare state* nie wywierając presji na grupy uprzywilejowane?

Tu stajemy przed bardzo trudnym problemem. Nawet założywszy, że kraje rozwijające się połączą się razem (co jest wysoce nieprawdopodobne), nie będą one w stanie zgromadzić takich gospodarczych i politycznych rezerw, ażeby uczynić „światowy konflikt klasowy" skutecznym. Według wszelkich rachub gospodarcza i militarna potęga krajów rozwiniętych będzie w roku 2000 większa niż obecnie. Zaczynamy także zdawać sobie sprawę z tego, że jeśli Zachód i Wschód (to znaczy kraje socjalistyczne) zejdą się razem, a na to wygląda, mogą utrzymać swój dobrobyt ekonomiczny, wyższość techniczną i potęgę militarną całkowicie niezależnie od Trzeciego Świata.

Jeśli grupa uprzywilejowana nie chce zrzec się żadnego ze swoich przywilejów bez przemocy i jeśli możliwości zastosowania przemocy w układzie międzynarodowym są właściwie żadne, w jaki sposób mamy się zabrać do zharmonizowania możliwości tkwiących w rewolucji technicznej z dążeniami rewolucji socjalnej?

3 — Czy podejmując analogię z *welfare state* nie uprościliśmy może nazbyt sytuacji wewnątrz krajów rozwiniętych? W społeczeństwach tych pewna liczba grup niegdyś mniej uprzywilejowanych uzyskała już równość społeczną i sprawiedliwość ekonomiczną. Ale co z siedliskami nędzy, które nadal istnieją? Co z mniejszościami pozbawionymi przywilejów, których upośledzenie tak łatwo fałszywie tłumaczymy mówiąc o prosperujących społeczeństwach przemysłowych? Kiedy myśli się o etnicznych mniejszościach Ameryki Północnej, lub o robotnikach-imigrantach w niektórych krajach Zachodniej Europy, wtedy się widzi, że owo *welfare state* nie umiało zapewnić niektórym warstwom pełnego dobrobytu.

Czyż przeniesienie idei tego podzielonego *welfare state* na cały świat nie doprowadzi do przerzucenia wraz z nią elementów nierówności i niesprawiedliwości, jakie ona zawiera? Jeśli kraje rozwijające się od czasu do czasu podnoszą protest przeciwko neokolonializmowi, czyż nie jest to rezultat szerzenia poza granicami państw wypaczonej idei *welfare state*? Jeśli wewnątrzpaństwowy

system polityczny nie opiera się na równości społecznej i sprawiedliwości ekonomicznej, jak może stać się instrumentem zaprowadzania międzynarodowej równości ekonomicznej? Do tej pory w naszych dyskusjach nad międzynarodową współpracą gospodarczą nie braliśmy pod uwagę tych problemów. Teraz, kiedy wysiłki nad wprowadzeniem „jednościowej" wizji świata wikłają się w ciężkich trudnościach, przeanalizowanie realiów naszych wewnątrzkrajowych sytuacji może się okazać konieczne, w przeciwnym bowiem razie popadniemy w łatwy optymizm, a w konsekwencji zbyt szybko się rozczarujemy.

Być może doszliśmy do momentu, w którym walka o równość międzynarodową powinna rozgrywać się na szczeblu narodowym. Odnosi się to zarówno do krajów rozwiniętych, jak i rozwijających się. Mówi się nam, że możliwości techniczne nie są wykorzystywane dla dobra ludzkości, ponieważ brak nam woli politycznej. Czyż nie jesteśmy naiwni oczekując takiego postępowego aktu woli politycznej od państw i narodów, które nie przyjęły jeszcze na siebie w pełni odpowiedzialności za równość wewnątrz swych krajów?

IV

Międzynarodowa współpraca ekonomiczna powinna być więc podbudowana o wiele solidniejszą motywacją. Ta motywacja, to coś więcej niż rozwój; to ekonomiczna sprawiedliwość. Nasza walka o rozwój społeczny i ekonomiczny musi być widziana jako walka o nowe ludzkie społeczeństwo oparte na międzynarodowej sprawiedliwości ekonomicznej. I taki kierunek powinny przybrać nasze rozważania. Istnieje zupełnie zrozumiała pokusa, żeby problem rozwoju rozważać tylko w wąskich kategoriach technicznych, przelewów kapitału, ilości i formy pomocy itd. To jest ważne, ale nie jest wystarczające. Dążenie do rozwoju jest dążeniem do sprawiedliwości i równości społecznej w narodach i między narodami.

Dlatego nie sposób nam entuzjazmować się pomocą w postaci 1% dochodu narodowego krajów bogatych i tym podobnymi specjalnymi środkami. Znowu nie chodzi o to, by umniejszać wagę takich środków, lecz by ujrzeć je we właściwej perspektywie. Jeśli nie podejmie się jakichś kroków w celu przekształcenia międzynarodowych struktur gospodarczych, przelew 1% dochodu narodowego krajów bogatych do biednych może sam siebie anulować. System i warunki handlu są o wiele ważniejsze niż ilość przelewów kapitału. Musi się podjąć kroki dla zabezpieczenia uczciwych cen dla artykułów pierwszej potrzeby, uczynić warunki

wymiany korzystnymi dla krajów rozwijających się, popierać eksport półfabrykatów i wyrobów przemysłowych z krajów rozwijających się do rozwiniętych, uregulować napływ i odpływ obcego kapitału, polepszyć warunki pożyczek itd. W przeciwnym razie otrzymywanie 1% dochodu narodowego od krajów rozwiniętych może zostać zneutralizowane przez straty poniesione na handlu zagranicznym. Nie należy zapominać, że przeszło 80% dewizowych zarobków krajów rozwijających się pochodzi z eksportu. Dlatego handel staje się o wiele ważniejszy niż pomoc. Można by nawet posunąć się do stwierdzenia, że jeśli nie zostanie wypracowany bardziej sprawiedliwy model handlu, można by równie dobrze zaprzestać tego jednoprocentowego przelewu kapitału.

Dlatego pohamujmy łatwy entuzjazm dla pomocy, jako sposobu rozwiązania problemu niedorozwoju gospodarczego. Mogła by się ona stać zinstytucjonalizowaną formą międzynarodowej dobroczynności. Ale Trzeci Świat nie chce dobroczynności, on chce sprawiedliwości.

A mówiąc w tej dyskusji o pomocy sprecyzujmy, co mamy na myśli. Mianem pomocy obejmuje się wszystkie rodzaje zasobów, nawet te, których nazywania w ten sposób nic nie usprawiedliwia. Pomoc militarna nie jest pomocą, krótkoterminowe pożyczki na wysoki procent niewiele mają z pomocą wspólnego. A przede wszystkim z pewnością nie jest pomocą większość zagranicznych prywatnych inwestycji.

Inwestycje prywatne i handlowe przelewy kapitału z reguły przynoszą inwestorom więcej niż wkłady, czasem pozwalają im na trzymanie w szachu gospodarki kraju przyjmującego pomoc, są pokusą stosowania przez ich rządy dyplomacji opartej na szantażu pod wykrętnymi pozorami, ograniczają uprawnienia i warunki działania rządów krajowych. Zaiste, dziwna by to była forma pomocy, która prowadzi do samowyniszczenia tego, kto ją otrzymuje. I niekiedy tego rodzaju lokaty kapitału pomagają utrzymać się przy władzy oligarchiom i małym elitarnym grupom, które panują nad swoim narodem dehumanizując go... Jeśli utrzymujący się przy władzy rozwiną pewną samodzielność w działaniu, zostają bez trudności usunięci drogą „rewolucji pałacowej". Następuje wówczas wymiana jednej grabieżczej kliki państwowej przez inną, która staje się raczej hamulcem zmian, niż ich sprawcą. I takie rewolty podaje się jako przykłady nieudanych rewolucji. Ale powiedzmy sobie jasno, że takie „jednowarstwowe" rewolty ograniczone do rządzącej elity i jej zagranicznych popleczników nie są rewolucjami, lecz zaprzeczeniem procesu rewolucyjnego. Przesuwają tylko ośrodek władzy, lecz zachowują tę samą strukture społeczeństwa.

V

Na zakończenie — uwaga na temat naszego rozumienia rozwoju. Rozwój, pojmowany właściwie, jest nieładem, ponieważ zmienia istniejące stosunki społeczne i ekonomiczne, obala stare instytucje, by stworzyć nowe, przynosi radykalne przewartościowania i zmiany w strukturach społecznych.

Jeśli wkraczamy w proces rozwoju drogą współpracy międzynarodowej, musimy sobie uprzytomnić, że wówczas stają się niezbędne fundamentalne zmiany zarówno w krajach rozwijających się i rozwiniętych, jak i w gospodarce międzynarodowej. „Rozwój jest nowym imieniem pokoju". Ale rozwój — to nieład, to rewolucja. Czy stać nas na próbę zrozumienia tej jawnie paradoksalnej sytuacji, która zakłada, że nieład i rewolucja — to nowe imiona pokoju?

Jeśli wierzymy w postęp i rozwój, nie wzdragajmy się przed nieładem i brakiem równowagi. Ład tak często bywa jedynie przykrywką dla niesprawiedliwości, że samo tylko szukanie sprawiedliwości już musi wprowadzać nieład. Ale z tym dylematem musimy żyć. Naszym zadaniem jest nasycać rewolucyjne ruchy naszych czasów siłą twórczą i oczyszczać je z elementów anarchicznych. To samo dotyczy rozwoju. Wszystko to są środki wiodące do poprawy ludzkiego bytu i ustanowienia społeczeństwa opartego na sprawiedliwości.

Samuel R. Parmar
tłum. mt

M. M. THOMAS

KOŚCIÓŁ W REWOLUCYJNYM ŚWIECIE

Charakterystyczną cechą rewolucji społecznych naszych czasów jest fakt, że wyrażają one żądanie radykalnej zmiany w istniejących stosunkach społecznych i strukturach władzy politycznej. We wszystkich częściach świata „wielkie masy ludzi i liczne grupy społeczne, które dotąd były ujarzmione lub upośledzone, doszły dziś do świadomości swej alienacji wobec społeczeństwa i kultury" [1]. Można by prawie twierdzić, że główną siłą napędową rewolucji w świecie dzisiejszym jest wola rzeczywistego uczestniczenia w całym życiu społeczeństwa, w sprawowaniu władzy i w odpowiedzialności wyrażającej się w podejmowaniu decyzji. To żądanie sprawiedliwości społecznej z konieczności musi stanowić wyzwanie wobec istniejących struktur władzy, gdy struktury te wykluczają masy lub wyrażają miłość dla nich w formach paternalistycznych.

Nie muszę rozwijać tego punktu. W niedawnej przeszłości ten rewolucyjny ferment znalazł wyraz w ruchach ludów niezachodnich zmierzających ku politycznej niezależności od Zachodu, w walkach ludności niebiałej o równouprawnienie rasowe i w buncie ubogich przeciwko sprzymierzonym ze sobą strukturom ekonomicznym i politycznym, pozbawiającym ich pełni praw i spychającym w nędzę w świecie potencjalnej obfitości. Ferment rewolucyjny wyraża się też w sprzeciwie pariasów, bezrolnych i innych uciemiężonych grup społecznych w społeczeństwach tradycyjnych, w ich żądaniu przemian w zastanym systemie władzy — przemian, których podstawą byłaby wyższa sprawiedliwość w stosunkach

---

Issues concerning the life and work of the Church in a revolutionary world. World Council of Churches Fourth Assembly, Uppsala, July 1968 Speech No 25. Tekst zamieszczony w „The Ecumenical Review", vol. XX, No 4, October 1968. Publikujemy go z niewielkimi skrótami.

1 *Zagorsk Consultation Statement*, w: „Study Encounter", Vol. IV No 2, 1968, s. 70—81. Konsultacja Teologiczna zorganizowana przez Wydział do spraw Kościoła i Społeczeństwa Światowej Rady Kościołów wspólnie z Komisją dla spraw Wiary i Ustroju odbyła się w Zagorsku (ZSRR) w dniach 17—23 marca 1968. Uczestniczyło w niej 40 osób, w tym 7 oficjalnych doradców-obserwatorów z ramienia Kościoła Rzymsko-katolickiego (przyp. tłum.).

między grupami i fundamentalne prawa człowieka. Nawet w społeczeństwach obfitości istnieje ten ferment, którego przejawem są ruchy w obronie praw obywatelskich, *Black Power*, praca nad readaptacją zdewastowanych ośrodków miejskich. Wśród studentów i w innych grupach młodzieży, także żyjącej w dostatku, rozwija się nowa świadomość społeczna, nowa mentalność, która kwestionuje *Establishment* w imię własnego pełniejszego udziału w procesie wypracowywania decyzji i w imię ogólnoświatowej wspólnoty ogólnoludzkiej. W krajach o „wysokim poziomie rozwoju techniki na nowo rozważa się dziś problem tworzenia społeczeństwa zaangażowanego, które mogłoby przezwyciężyć biurokrację, despotyzm instytucji i nadmierne roszczenia ekspertów" [2]. Co to wszystko oznacza dla życia i pracy Kościoła?

KOŚCIOŁ DLA INNYCH

Kiedy przejrzymy program, projekty deklaracji, komentarze i inne podstawowe dokumenty IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów, dojdziemy do wniosku, że w tym wszystkim można wykryć głęboką troskę o nowe przemyślenie całego życia, posłannictwa, jedności i służby Kościoła w kontekście społecznej i politycznej rewolucji, poprzez którą ludzkość szuka pełnej humanizacji. Konsekwencje w zakresie posłannictwa i misyjnej struktury zgromadzenia wiernych zostały chyba najpełniej wyrażone i to może okazać się bardzo ważne dla przyszłości misji i Kościoła w świecie dzisiejszym. Jest rzeczą znamienną, że studium nad misyjną strukturą zgromadzenia wiernych kładzie taki nacisk na szalom czyli „humanizację jako cel misji", ponieważ w tym okresie historii i w świecie, w którym ludzie walczą o swoje człowieczeństwo i dobrobyt, tak właśnie można najlepiej ująć i realizować cel mesjaniczny [3]. Podobnie komentarz słusznie podsumowuje sens misji dzisiaj w kategoriach uczestnictwa w rewolucji w imię człowieczeństwa:

„Chrześcijański udział w misji zakłada więc udział w walce o sprawiedliwe społeczeństwo. A taka walka może z całą koniecznością wymagać radykalnych zmian w strukturach społeczeństwa, jeśli mają się one stać narzędziami sprawiedliwości dla wszystkich a nie źródłem przywilejów dla nielicznych i uciemiężenia większości, względnie odwrotnie. Te właśnie zmiany nazywamy rewolucjami" [4].

---

2 *Prague Peace Conference Report*, s. 113.

3 *The Church for Others*. Wyd. ŚRK. Tekst referowany obszernie w dokumencie przygotowawczym dla Sekcji II IV Zgromadzenia ŚRK „Odnowa misji". *Drafts for sections*, s. 32, 34.

4 Tamże s. 43.

Patrząc wstecz na historię Kościoła komentarz zwraca uwagę na możliwości ewangelizacji i autorytet, który Kościół utracił na Zachodzie, ponieważ swego czasu sprzeciwiał się rewolucjom niosącym sprawiedliwość społeczną. Cytujemy: „Poprzez wieki Kościoły znane były z tego, że tylko z największym wahaniem dochodziły do porozumienia z tymi rewolucjami i często stawały po stronie wyzyskujących 'w imię prawa i porządku'. W toku tego procesu traciły autorytet i władzę głoszenia Ewangelii znacznym częściom narodu" [5]. Zachodzi pytanie, czy powtórzymy błędy przeszłości w stosunku do rewolucji dzisiejszych, czy też przyjmiemy lekcję historii i zdobędziemy się na bardziej pozytywne podejście. Czy troska o zmianę społecznych i politycznych struktur nie ma nic wspólnego z biblijną ideą nawrócenia? Jak podkreślił w swym przemówieniu dr Visser't Hooft, pytanie to powracało na wszystkich ekumenicznych konferencjach począwszy od spotkania w Sztokholmie w roku 1925 [6]. Podsumowując wnioski z niedawno przeprowadzonego studium biblijnego dr Paul Loeffler mówi, że w Piśmie świętym nawrócenie nigdy nie jest zrozumiane jako „czysto indywidualne duchowe przeżycie. Wiąże się ono natomiast z całościowym sensem historii objawionym w Chrystusie". Kontekstem nawrócenia jest postęp Królestwa; w nim całe stworzenie „wraz z siłami społecznymi i siłami kosmicznymi wszechświata" jest stwarzane od nowa w Chrystusie. A więc „wezwanie do nawrócenia odnosi się równie dobrze do osób, jak i poprzez zmianę postawy osób, do struktur społeczeństwa, procesów ekonomicznych i sił politycznych". „Pojednanie stanowi niepodzielną całość obejmującą całego człowieka i całość społeczeństwa" [7]. Okazuje się więc, że, jak zwykł był mawiać dr J. H. Oldham, powrót do Boga powinien oznaczać między innymi powrót do polityki. Odrodzenie misji Kościoła wymaga troski o utożsamienie się z ludami i narodami zaangażowanymi w rewolucyjną walkę o zmianę istniejących struktur władzy, tak aby wydziedziczeni mogli odtąd wyrażać swą godność ludzką poprzez pełne uczestnictwo w życiu całego społeczeństwa.

To podejście zakłada, że Dzieło Chrystusa i Jego Królestwo może być rozpoznawane w świeckich społecznych i politycznych rewolucjach naszych czasów i że funkcją Kościoła jest rozpoznawać je i dawać mu świadectwo oraz uczestniczyć w „dziele Bożym w zmieniającym się świecie" [8]. Oczywiście założenie to wciąż jest gwał-

---

5 Tamże s. 43.

6 *The Mandate of the Ecumenical Movement. World Council of Churches IVth Assembly*, Uppsala, July 1968, Speeches, doc. No 2.

7 Nawrócenie do Boga i służba ludziom. *Work Book*, s. 152—163.

8 Sprawozdanie Wydziału Akcji Ekumenicznej, *Work Book*, s. 25.

townie kwestionowane w pewnych kręgach teologicznych. Istnieje teza przeciwna, głosząca, że każda próba „rozpoznawania działania Ducha w powstawaniu wolnych narodów i międzynarodowych wspólnot, w przedsięwzięciach, gdzie chrześcijanie współpracują ze sobą dążąc do sprawiedliwości czy pokoju w nowych strukturach społecznych, ukształtowanych przez technologiczną rewolucję" jest głoszeniem „nowych objawień boskich", różnych od objawienia Chrystusowego. Znaków i antycypacji Królestwa można szukać „tylko" w życiu i posłannictwie Kościoła [9]. Nawiązując do tego, można przyznać, że Kościół istotnie ma specjalną funkcję jako sakramentalny znak Królestwa, lecz to nie może usprawiedliwić takiego ograniczenia znaków i antycypacji do Kościoła. To właśnie tam, gdzie Chrystus i Królestwo widziane są jako działające wyłącznie w Kościele, sam Kościół popada w bałwochwalstwo instytucji i akceptuje fałszywą ideologię „chrześcijańskiego bastionu". To bałwochwalstwo i ta ideologia czynią go niezdolnym do poznania Bożego osądu i do przyjęcia oświecenia Chrystusowego i jego woli ujawniającej się przez wydarzenia zachodzące w świecie. W takim teologicznym kontekście nie ma miejsca na dialog między Kościołem a światem, samo tylko zwiastowanie Słowa ma wartość. Nie przywiązuje się też wagi do dialogu między teologią a naukami społecznymi pozwalającymi zrozumieć człowieka i rzeczywistość społeczną. Wydaje mi się jednak, że takie całkowite i absolutne rozdzielenie historii zbawienia i historii świeckiej nie przysłużyło się dobrze teologii.

Zapewne wypada w tym miejscu przypomnieć, że Kościół odegrał niemałą rolę w stworzeniu duchowego fermentu, który leży u podłoża dzisiejszych rewolucji, zarówno wprost, przez kazania i nauczanie, jak i pośrednio poprzez wartości kulturalne, które szerzył. Jeśli przez Kościół rozumieć będziemy nie tylko instytucję, lecz także bardzo szeroki krąg wpływów chrześcijaństwa, to wiele argumentów zacznie przemawiać za tezą, że nawet tam, gdzie odrzuca się Kościół jako instytucję, jego posłannictwo znajduje się u źródeł humanistycznego fermentu, który powołuje do życia znaki i antycypacje Królestwa w rewolucjach naszych czasów.

Konferencja Genewska stwierdza, że „dla chrześcijan rozeznawanie tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, ludzkie i nieludzkie, w zawiłym świecie politycznych i ekonomicznych przemian jest umiejętnością urzeczywistniającą się w ciągłym dialogu ze źródłami biblijnymi, z postawą i przekonaniami Kościoła na przestrzeni historii i w dniu dzisiejszym, oraz w kontakcie z najwar-

[9] Dokument przygotowawczy dla Sekcji I, *Duch Św. i katolickość Kościoła*, *Drafts for sections*, s. 10.

tościowszymi wynikami analiz dokonywanych przez nauki społeczne"[10]. W „zawiłościach przemian politycznych i ekonomicznych" bynajmniej nie dopatruje się ona nowych objawień, lecz widzi w nich część trwającego nadal dzieła Jezusa Chrystusa, który żyje. Dzieło to, to przebudzenie w ludziach prawdziwego człowieczeństwa obiecane w Chrystusie. Aby się ono wypełniło, potrzeba dyscypliny Ewangelii. W związku z tym znamiennym staje się fakt, że Komisja dla Spraw Wiary i Ustroju uznała za konieczne — dla kontynuowania prac nad właściwymi jej problemami — zainicjować szeroko zakrojone badania nad „człowiekiem w przyrodzie i historii", to jest nad sensem *humanum*. Ostatecznie ekumenizm chrześcijański jest czymś prawdziwym i ma sens tylko wtedy, gdy staje się podstawą i punktem oparcia dla nowego humanizmu, który może stworzyć ramy dla zrozumienia i krytycznego uczestnictwa w rewolucjach naszych czasów. W żadnym razie nie znaczy to, że Wiara miałaby być sprowadzona do ideologii rewolucji, lecz że Wiara powinna w sposób dynamiczny i twórczy ustosunkowywać się i nawiązywać kontakt z ideologiami rewolucji, tak aby stawały się one bardziej ludzkie i bardziej realistyczne, dzięki konfrontacji z kryterium i siłą Nowego Człowieczeństwa w Chrystusie. Jedność Kościołów nie powinna być rozszerzeniem chrześcijańskiego getta czy zjednoczonym frontem, który by miał ocalić *Establishment*. Chodzi o rzeczywistą jedność osiąganą przez współuczestnictwo, jedność przez wspólną odpowiedź Chrystusowi obecnemu i działającemu na rzecz człowieczeństwa w rewolucyjnym fermencie i w tym co jest jego wyrazem w świecie. Być może wtedy, gdy Kościoły poświęcą nieco więcej uwagi funkcji Kościoła w świecie dzisiejszym, będą one mogły jaśniej ujrzeć także i to, co dotyczy natury Kościoła, a także niezmiennych i zmieniających się aspektów jego wiary i ustroju.

W istocie sprzeciw wobec każdej postawy chrześcijańskiej, która pozytywnie ustosunkowuje się do samej idei rewolucji, oznacza, że wielu chrześcijan i wiele Kościołów uważa dziś wiarę ze ideologię status quo, udzielającą religijnych sankcji i duchowego aromatu *Establishment* i jego strukturom władzy. Teologowie, którzy donośnie protestują przeciw kontaktom wiary z rewolucyjnymi ideologiami, nieczęsto zdają sobie sprawę z faktu, że sami utożsamiają wiarę z ideologią status quo. Teologia, która troszczy się o transcendencję wiary wobec ideologii, powinna uznać, że wszelkie uprawianie teologii zakłada kontakt „między objawieniem Bożym i ludzkim, ideologicznym zrozumieniem sytuacji człowieka"[11]. Odnowa teologiczna wymaga ideologicznej samokrytyki. Na przy-

[10] *Oficjalne sprawozdanie Konferencji Genewskiej*, WCC, Genewa 1967, s. 201.
[11] Tamże, s. 202.

kład tradycyjna chrześcijańska interpretacja chrześcijańskiej doktryny stworzenia, Opatrzności, Prawa itd. była na ogół zbyt statyczna i kładła nieproporcjonalnie wielki nacisk na „porządek” kosztem „sprawiedliwości”. Konsultacja teologiczna w Zagorsku stwierdziła, że zadaniem teologii dzisiaj jest „wyzwolić chrześcijan i Kościół” z tych statycznych interpretacji zdrowych doktryn chrześcijańskich i umożliwić „dynamiczne powiązanie” porządku ze sprawiedliwością. Być może w ten sposób ustawiamy się pod prąd wobec głównego nurtu historycznej tradycji Kościoła, ale bynajmniej nie zrywamy z całą tradycją, ponieważ „w tradycji Kościoła były ruchy oparte na inspiracji ewangelicznej, które usiłowały zmienić porządki odbiegające od sprawiedliwości i wolności. Tej tradycji nie można lekkomyślnie pomijać” [12]. Biskup Otto Dibelius wspomina Cromwella i innych [13]. Orędzie Konferencji Genewskiej mówi: „W chwili obecnej jest dla nas rzeczą ważną uznać, że radykalne stanowisko ma mocne fundamenty w tradycji chrześcijańskiej i powinno zająć należne miejsce w życiu Kościoła i w dyskusjach nad odpowiedzialnością i zadaniami społecznymi” [14]. To pomoże Kościołowi wzywać do rewolucji, gdy status quo ma charakter nieludzki lub niesprawiedliwy, a nawet uczestniczyć w ideologiach i strategiach rewolucji nie absolutyzując ich i nie rezygnując z zasobów proroczego krytycyzmu wobec nich.

Przeciwstawianie eschatologicznego charakteru Ewangelii jej społecznym aspektom jest w istocie czymś całkowicie nie na miejscu. To właśnie eschatologiczny charakter Królestwa daje chrześcijanom i Kościołom właściwy układ odniesienia, dzięki któremu mogą zrozumieć współczesne rewolucje i zaangażować się w nie. Z jednej strony dzisiejsza rewolucja „w swej fundamentalnej ludzkiej treści powinna być interpretowana jako wysiłek świata pragnącego wyrazić w kategoriach historycznych coś z eschatologicznej odnowy wszystkich rzeczy przyobiecanej przez Boga”. Z drugiej strony „prawdziwa eschatologia chroni rewolucję przed niszczącą pokusą absolutyzowania samej siebie jako planu zbawienia”. Ta ochrona jest tym bardziej potrzebna, skoro „najpoważniejszym zagrożeniem rewolucji jest samo-usprawiedliwienie, które produkuje i którego udziela ludziom, gdy ulega pokusie fałszywego mesjanizmu i pełnego pychy samochwalstwa”. Nuta eschatologiczna może „pomóc rewolucji w unikaniu utopijnych złudzeń i rozczarowań bez zaniedbywania inspirującej siły wią-

---

12 *Zagorsk Consultation Statement*, dz. cyt., s. 76.

13 Otto Dibelius, *Sollen die christlichen Kirchen revolutionär werden?*, „Berliner Sonntagsblatt Die Kirche”, No 41, October 9, 1966.

14 Oficjalne sprawozdanie Konferencji Genewskiej, dz. cyt. s. 49.

żącej się z utopijną nadzieją" [15]. Lecz wykorzystywanie eschatologii jako narzędzia ucieczki przed koniecznością etycznych ocen i przed tworzeniem prowizorycznych ideologii i podejmowaniem decydujących kroków na rzecz godności i dobra człowieka w rewolucyjnych sytuacjach, to byłaby teologia fałszywa i całkowicie niebiblijna. „Chrześcijanin nie może wciąż odkładać decyzji co do formy, w jakiej przejawi się jego posłuszeństwo wiary. Musi działać w świecie wierząc, że pełni wolę Bożą. Teologia chrześcijańska jest profetyczna w tej mierze, w jakiej na podstawie obejmującej całość sprawy refleksji zdobywa się na odwagę głoszenia jak w określonym miejscu i czasie działa Bóg, i w ten sposób wskazuje Kościołowi, gdzie i kiedy w Jego dzieło się włączać" [16].

WSPÓLNOTA KOŚCIOŁA I STRATEGIE WALKI O WŁADZE

Sądzę, że rzeczywisty problem to kwestia jak realizować Ewangelię jako pojednanie i wspólnotę w obrębie strategii rewolucyjnych walk o władzę. Niezdolność do rozróżnienia między fundamentalną rewolucją zmierzającą do uczestnictwa i sprawiedliwości a bardziej wieloznacznymi i wątpliwymi strategiami rewolucji spowodowała sporo zamieszania w dyskusjach po Konferencji Genewskiej. Może moim zdaniem zaistnieć ogólnochrześcijański consensus afirmujący ferment rewolucyjny i jego cel, jako słuszny wyraz ludzkiej godności. Natomiast strategia „jest punktem, w którym mieści się niebezpieczeństwo i wieloznaczność" [17]. Dr Patijn w swej krytyce wyników konferencji Genewskiej zaproponował „energiczną przemianę społeczeństwa" jako alternatywę „rewolucji". Moim zdaniem, jeśli „energiczna przemiana społeczeństwa" oznacza energiczną przemianę struktur władzy, umożliwiającą ludziom odpowiedzialne uczestniczenie w działaniu ośrodków społecznych i państwowych sprawujących władzę, to jest ona właśnie rewolucją. Gdyby sądzić inaczej, trzeba by przyjąć, że strategia gwałtu jest istotą rewolucji. A przecież nie gwałt, lecz radykalna zmiana struktur władzy niosąca sprawiedliwość, jest istotą rewolucji. Oczywiście przemiana struktur władzy, zwłaszcza jeśli ma być „energiczna", pociąga za sobą jawne i ukryte walki o władzę, które wywołują tu i ówdzie wybuchy gwałtu, nawet wtedy, gdy strategia danej rewolucji zakłada unikanie gwałtu. Gwałt jest zawsze obecny potencjalnie. Możemy powiedzieć, używając terminologii właściwej obradom Komisji dla Spraw Wiary i Ustroju,

---

15 *Zagorsk...* dz. cyt. s. 76.

16 *Oficjalne sprawozdanie Konferencji Genewskiej*, dz. cyt., s. 201.

17 *Prague Peace Conference Report*, s. 98.

że gwałt to *ultima ratio* rewolucji, lecz nie jej *esse*. To pozostawia otwartą kwestię, jaka ma być w danej konkretnej sytuacji strategia rewolucji — czy należy postawić na demokratyczną praworządność, czy zastosować środki nielegalne lecz pokojowe, czy też uciec się do gwałtu.

De facto bardzo często decyzja co do strategii dyktowana jest przez *Establishment*. Jak to sformułowała Konsultacja Teologiczna w Zagorsku: „W pewnych sytuacjach rewolucyjna zmiana w istniejących strukturach władzy nastąpiła przez użycie środków demokratycznych, lub nielegalnych, lecz wolnych od gwałtu. Lecz często siły kontrrewolucji nie ograniczają się do środków moralnych, zgodnych z prawem i wolnych od gwałtu. Walcząc z przymusem i gwałtem zadawanym przez istniejące struktury władzy rewolucja często wymaga środków gwałtownych". Dobrą ilustrację dyktowania strategii przez *Establishment* stanowi oświadczenie Nelsona Mandeli podczas procesu w Rivonia w Afryce Południowej [18]. Jak wszedł on na drogę zorganizowanego sabotażu? „Ja i inni założyciele organizacji uczyniliśmy to z dwóch względów. Po pierwsze wiedzieliśmy, że w wyniku polityki rządu użycie siły także przez lud afrykański jest czymś nie do uniknięcia, i że jeśli nie zapewni się kierownictwa, które by szukało opanowanego ujścia dla uczuć naszego ludu, dojdzie do aktów terroru. Te zaś wywołają takie natężenie goryczy i wrogości między różnymi rasami, do jakiego nie doprowadziłaby nawet wojna. Po drugie czuliśmy, że nie ma innej drogi do zwycięstwa w walce przeciw zasadzie supremacji białych. Prawodawstwo w naszym kraju zlikwidowało wszelkie legalne sposoby wyrażania opozycji przeciw tej zasadzie. Znaleźliśmy się w sytuacji, w której możemy albo zaakceptować ciągły stan niższości, albo rzucić wyzwanie rządowi. Wybraliśmy sprzeciw wobec prawa. Najpierw łamaliśmy prawo w sposób unikający wszelkiego użycia siły. Potem wprowadzono przepisy uniemożliwiające takie działanie i rząd sam zastosował siłę chcąc złamać opozycję. Dopiero wtedy zdecydowaliśmy się na gwałt odpowiedzieć gwałtem".

Wielu spośród naszych przyjaciół chrześcijan z Ameryki Łacińskiej wywołuje wrażenie, iż doszli oni do przekonania, że splot obcych interesów i obecności obcych wojsk z tradycyjnymi strukturami władzy stosującymi rozwiniętą technikę dyktatury i metody gwałtu sprawia, iż rewolucyjne zmiany w Ameryce Łacińskiej są niewykonalne bez zorganizowanego użycia siły. Mogą mieć

[18] Fragmenty przemówienia Nelsona Mandeli na procesie w Rivonia, w czerwcu 1964 cytowane w Komentarzu do dokumentu przygotowawczego dla Sekcji VI „O nowy styl życia", *Drafts of sections*, s. 129—130.

rację. Ale w poszczególnych krajach Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej, stanowiących razem dwie trzecie świata, panują bardzo różne sytuacje polityczne. Łatwe generalizacje są niebezpieczne. Wiem, że demokracja liberalna jest nie do zrealizowania w wielu nowych państwach i że w niektórych z nich jest ona narzędziem i osłoną tradycyjnych struktur władzy opierających się zmianom. Być może i w Indiach, jak to wykazał dr Gunnar Myrdal w swym studium nad Azją, demokracja straciła wiele ze swego rewolucyjnego dynamizmu. Należę jednak do tych, co wierzą, że droga demokratyczna, która uczyniła pierwszy rewolucyjny wyłom w tradycyjnym społeczeństwie indyjskim, przedstawia niewykorzystane dotąd możliwości i że nie należy jej porzucić z racji przejściowych niepowodzeń i trudności.

W tym kontekście dynamiczna definicja praworządności wysunięta przez Międzynarodową Komisję Prawników i genewskie debaty nad Prawem i Rewolucją mają wielkie znaczenie. Z pewnością są też inne sytuacje, w których nielegalne lecz unikające gwałtu techniki walki o władzę i konfrontacji sił, w rodzaju stosowanych przez Gandhiego i M. L. Kinga, mają szansę powodzenia i należy się do nich uciekać i poddawać je próbom. W pewnych sytuacjach istnieje moralny imperatyw, poczucie, że sama praworządność wymaga, aby „przepisy prawne były łamane w obronie konstytucji, a konstytucja łamana w obronie praw człowieka” [19]. To nie wyklucza gwałtu. Lecz musimy odrzucić doktrynę, że gwałt stanowi istotę rewolucji, ktokolwiek by ją wysuwał, sama rewolucja czy *Establishment*. Żadna strategia nie może być z zasady przyjęta lub odrzucona. W tej kwestii etyka społeczna musi być wynikiem tego, co Konsultacja Teologiczna w Zagorsku określiła jako „metodę dialektycznej interakcji” między sprawiedliwością wobec *humanum* a wymogami konkretnej sytuacji. Sprawiedliwość wobec *humanum* dostarcza zespołu mniej lub bardziej dynamicznych zasad wiążących ze sobą władzę, sprawiedliwość i miłość. Konferencja w Bejrucie, zorganizowana wspólnie przez Kościół Rzymsko-katolicki i Światową Radę Kościołów, zamieściła w swym sprawozdaniu bardzo znamienny fragment, który cytuję. Mówiąc o tym, jak niesprawiedliwe struktury i ukryte interesy powstrzymują rozwój gospodarczy, dokument stwierdza:

„Rewolucje bez gwałtu są możliwe. Wszystkie nasze wysiłki muszą zmierzać do zmiany bez użycia przemocy. Jeżeli niesprawiedliwość jest mocno zakorzeniona w status quo i jej poplecznicy nie dopuszczają do zmian, wtedy w obliczu ostateczności sumienie może skłaniać ludzi do tego, aby z całą odpowiedzialnością za podjętą decyzję, bez nienawiści i zaciekłości, weszli na drogę

---

[19] *Sprawozdanie Konferencji Genewskiej*, dz. cyt., s. 115.

rewolucji z użyciem siły. Ciężar odpowiedzialności spadnie wtedy na tych, którzy przeciwstawiali się zmianom" [20].

Pragnę jednak położyć nacisk na fakt, że rzeczywiste sytuacje nigdy nie stanowią zamkniętych struktur funkcjonujących bez reszty tak, jak to głosi doktryna „publicznego pesymizmu, utrzymującego, że wszyscy ludzie mogą pracować tylko dla siebie i wyłącznie dla zysku" [21]. Gdyby tak było — gwałt byłby jedynym prawem rewolucji. Ale jest przeciwnie: każda sytuacja jest otwarta wobec przyszłości i zawiera w sobie niezliczone możliwości. Może ona zmierzać ku wojnie twardych i wrogich zbiorowości, z których każda zawiązuje się na zasadzie wspólnych lecz zarazem egoistycznych grupowych interesów i przekonania o własnej wyłącznej wartości. Ale może też nastąpić rozwój dzięki poczuciu współodpowiedzialności i solidarności wszystkich, poprzez moralne przebudzenie, dialog, przebaczenie, podjęcie ryzyka zaufania, które przezwycięży i ograniczy egoizm poszczególnych zbiorowości. W pierwszym wypadku gwałt jest nieunikniony, w drugim istnieje twórcza szansa wypracowania tego, do czego zmierza rewolucja, nie bez walki o władzę, lecz jednak w ramach mniej lub bardziej wspólnego zaangażowania na rzecz sprawiedliwości wyższej ponad zbiorowy egoizm.

Sens wspólnoty Kościoła jako zjednoczenia grzeszników, którzy otrzymali przebaczenie — zjednoczenia przekraczającego granice rasy, kasty, klasy i narodu — polega na tym, aby wpływać na sytuacje narodowe i międzynarodowe w taki sposób, aby gwałt coraz mniej był nieunikniony, aby wreszcie stał się zbędny, aby rewolucje społeczne i polityczne przestały go wymagać. Nawet wtedy, gdy ten wysiłek okaże się bezskuteczny, i chrześcijanie, których obchodzi sprawiedliwość, będą powołani do uczestniczenia w strategiach gwałtu, powszechność chrześcijańskiej wspólnoty, przynależność do obejmującego całość Kościoła powinna im przypominać o „pełnym człowieczeństwie przeciwnika politycznego czy wroga", [22] co musi znaleźć wyraz w unikaniu niekoniecznego zadawania cierpienia, redukowaniu nienawiści w toku samych wydarzeń i nawiązywaniu dialogu przy pierwszej sposobności.

W związku z tym warto być może przytoczyć komentarz Johna Lawrence'a w artykule wstępnym czsopisma „Frontier". Mówi on: „Od tej pory 'sprawiedliwa rewolucja' musi być brana pod uwagę na równi z doktryną 'wojny sprawiedliwej'. To brzmi dziwnie zarówno dla 'konserwatystów' jak i dla 'progresistów'. Ci, którzy

[20] Sprawozdanie Konferencji w Bejrucie w sprawie światowej współpracy dla postępu ekonomicznego (Kwiecień 1968) I, 17.

[21] Deklaracja Wydziału dla spraw Młodzieży ŚRK, *Work Book*, s. 145.

[22] *Zagorsk...*, dz. cyt.

godzą się na rewolucję przy użyciu siły jako na odpowiednie narzędzie zmian politycznych, mają tendencję do potępiania wojny jako narzędzia strategii narodowej i vice versa. Starajmy się o sprawiedliwą równowagę w argumentacji. Jeśli nie ma wielu 'sprawiedliwych wojen', to można przypuszczać, że i 'sprawiedliwe rewolucje' są nieliczne choćby z uwagi na ryzyko wojen domowych. Lecz jeśli w ogóle istnieją sprawiedliwe wojny, to istnieją też sprawiedliwe rewolucje" [23]. ...Bardzo pouczający komentarz. Ale zarazem trudno traktować te dwa problemy na jednej płaszczyźnie: użycie broni nuklearnych, broni całkowitego unicestwienia, eliminuje wojnę jako narzędzie polityczne i przekreśla możliwość wojny sprawiedliwej. To nie dotyczy rewolucji, które mogą osiągać określone cele polityczne. Z tym zastrzeżeniem można się zgodzić, że etyczne i duchowe problemy wojny i rewolucji są podobne.

Istnieje bardzo realna możliwość, że rewolucja w imię sprawiedliwości może od wewnątrz zdradzić ten cel, trzeba się z tym poważnie liczyć planując strategię rewolucyjnych przemian. Tu oczywiście problem użycia siły ma wielkie znaczenie. Lecz kwestia: użycie siły czy środki pokojowe może okazać się mniej istotną w porównaniu z zagadnieniem poruszonym w Zagorsku, a mianowicie czy strategia obrana dla dokonania rewolucyjnych przemian ma w sobie wbudowane środki zmierzające ku opanowaniu chaosu i zapewniające przejście do realizacji fundametalnych celów, to znaczy rozszerzanie partycypacji ludu w sprawowaniu władzy i zapobieżenie formowaniu się nowych grup uprzywilejowanych. „Nie mając siły, by ustanowić nowy porządek i sama się odnawiać, rewolucja często zdradza sama siebie... Przyszłość rewolucji i struktur władzy, jakie buduje, jest z tego punktu widzenia równie ważna jak samo rewolucyjne przejęcie władzy". ...Oczywiście sama zmiana ośrodka autorytetu jeszcze automatycznie nie powołuje do życia społeczeństwa uczestniczącego we władzy... Rewolucja musi się dalej umacniać, jeśli jej cele nie mają być porzucone. To znaczy, że w każdej rewolucyjnej ideologii i strategii musimy się starać zachować jakieś strukturalne formy wyrazu dla bezpośredniej troski o człowieka i dla idei wspólnoty osób, będącej natchnieniem rewolucji... W tym kontekście dialog na temat humanizmu i człowieka w społeczeństwie nabiera ogromnej wagi. Troska o człowieka musi stale wprowadzać napięcie w każdą strategię rewolucji, nawet wtedy, gdy w pewnych fazach tej strategii niektóre wymiary człowieczeństwa doznają uszczerbku.

---

23 Frontier, Spring 1968, s. 5.

PROROCZA SŁUŻBA KOŚCIOŁA

Zdolność Kościoła do sprawowania proroczej misji w rewolucyjnym świecie, w którym żyjemy, zależy od odnowy jego proroczego istnienia, to znaczy istnienia w Chrystusie dla każdego człowieka i dla całej ludzkości. To właśnie stanowi treść hasła „Niech Kościół będzie Kościołem", wysuniętego na konferencji w Oksfordzie w roku 1937. W obecnym okresie historii musi się to wyrażać w braniu poważnie całego politycznego kontekstu troski o świat. To rzecz bardzo ważna i znamienna, że w dokumentach naszych komisji przejawia się świadomość „politycznego" wymiaru służby Kościoła. Ekumenizm chrześcijański może stać się fundamentem autentycznego humanizmu tylko w tej mierze, w jakiej Kościoły gotowe są potwierdzić powszechność Kościoła i przyjąć trud głoszenia prawdy także tym, co dysponują siłą, i sprawować nie tylko diakonię miłości lecz i politycznej sprawiedliwości... W takim kontekście pytanie „kto może przemawiać w imieniu Kościoła" traci znaczenie: czyńmy to wszyscy, indywidualnie i we wspólnocie.

M. M. Thomas
tłum. H. Bortnowska

NOTA BIOGRAFICZNA

Madathilparampil Mammen THOMAS obecny przewodniczący Światowej Rady Kościołów urodził się w 1916 roku w Travancore, w Indiach. Po skończeniu wydziału nauk chemicznych na Uniwersytecie w Madras poświęcił się studiom nad społeczeństwem i teologią zaangażowania. Był stypendystą Światowej Rady Kościołów w Union Theological Seminary w Nowym Jorku. Następnie przez kilka lat był nauczycielem w średniej szkole w Travancore, jednocześnie organizując, a później prowadząc Dom Dziecka w Trivandrum. Potem M. M. Thomas został sekretarzem Chrześcijańskiej Rady Młodzieżowej Akcji Społecznej (Christian Youth Social Action Council) w Kerala, a następnie sekretarzem do spraw młodzieży w Kościele, którego jest członkiem (Mar Thoma Syrian Church). W latach 1947—53 był kolejno sekretarzem, potem wice-przewodniczącym Światowej Federacji Studentów Chrześcijańskich (World Student Christian Federation). Obecnie pełni funkcję dyrektora Chrześcijańskiego Instytutu Studiów nad Religią i Społeczeństwem w Bangalore, w Indiach. Jest także członkiem Komitetu Chrześcijańskiej Konferencji Azji Wschodniej (Continuation Committee of the East Asia Christian Conference) — przez szereg lat był sekretarzem od spraw Kościoła i Społeczeństwa w tej organizacji. Jako prezes Komitetu Wykonawczego departamentu spraw Kościoła i Społeczeństwa przy Światowej Radzie Kościołów, M. M. Thomas był w 1966 roku przewodniczącym genewskiej konferencji poświęconej tym zagadnieniom. W latach 1966—7 prowadził w Union Theological Seminary w Nowym Jorku wykłady na temat światowego chrześcijaństwa.

M. M. Thomas jest redaktorem tomu *Idea odpowiedzialnego Uniwersytetu w Azji dzisiejszej (The Idea of Responsible University in Asia Today)*, współautorem prac *Chrześcijanin w walce w świecie (The Christian in the World Struggle) Lepianki i huty (Mud Huts and Steel Mills), Udział chrześcijaństwa w rozwoju narodowym (Christian Participation in Nation Building), Obraz polityczny dzisiejszych Indii (Political Outlook in India Today)*, oraz autorem artykułu wstępnego pt. *Rząd odpowiedzialny w epoce Rewolucji (Responsible Government in a Revolutionary Age)* w wydanym przed Konferencją Genewską tomie studiów przygotowawczych.

T. Gill i M. de Vries

UPSALA, LIPIEC 1968
EPILOG

Kościele, drogi dawny Kościele
wspaniały i wzniosły
bezpieczny w swych wieżach
nie byłeś jak pielgrzym
Teraz, rozdarty i rozproszony
pełen lęku
opuszczasz chorągwie
bardziej mi się podobasz
podobny do zagubionej owcy

tak lepiej
teraz rachunki płacić
życie za życie

Nie wstydź się udręki
wołaj
czemuś mnie opuścił
płacz
narzekaj na swoją nędzę i nagość
Grecy, Medowie i Partowie
mieszkańcy Azji
pojmą twój krzyk

Łzy wygnania są gorzkie
a jednak w pewnym sensie
dziś właśnie osiągasz cel
jeśli nic nie jest twoje
masz wszystko

popatrz
jak umierając ożyłeś.

Tłum. H. B.

R O Z W Ó J Ś W I A T A:

APEL DO KOŚCIOŁÓW I PRZEGLĄD ZADAŃ

SPRAWOZDANIE KONFERENCJI NA TEMAT ŚWIATOWEJ WSPÓŁPRACY NA RZECZ ROZWOJU (BEJRUT, 21 — 27 KWIETNIA 1968) PRZEDŁOŻONE ŚWIATOWEJ RADZIE KOŚCIOŁÓW I PAPIESKIEJ KOMISJI IUSTITIA ET PAX

Jak wyjaśnia przedmowa, tekst sprawozdania został opracowany po zakończeniu Konferencji na podstawie jej dokumentów i przyjęty przez Steering Committee w składzie: Max Kohnstamm i ks. Joseph Gremillon (przewodniczący Konferencji z ramienia organizatorów: Światowej Rady Kościołów i Komisji Papieskiej Iustitia et Pax) Barbara Ward, prof. S. L. Parmar, dr Paul Abrecht, ks. Philip Land, August Vanistendael, ks. George H. Dunne, sekretarz. Jest rzeczą zrozumiałą — podkreśla przedmowa — iż ze względów organizacyjnych sprawozdanie nie może stanowić wyrazu jednomyślnej opinii wszystkich uczestników konferencji. Nie każdy z nich musi akceptować wszystkie zawarte w tym tekście sformułowania w ich obecnym brzmieniu. Niemniej sprawozdanie przekazuje ogólny consensus, jakiego dopracowali się uczestnicy pracujący we wszystkich czterech grupach roboczych. Konferencja Bejrucka była sesją roboczą ekspertów. Przedstawione tu wnioski są wynikiem poszukiwania, które musi być prowadzone dalej. Przyjęte rozwiązania są cząstkowe i prowizoryczne, ale zmierzają we właściwym kierunku. Sprawozdanie ma być katalizatorem nowych idei i syntez. Z całym naciskiem autorzy sprawozdania podkreślają, że nie przemawiają w imieniu Kościołów i nie pretendują tu do roli wyrazicieli doktryn swoich Kościołów. Konferencja specjalistów składa to sprawozdanie Kościołom, które zwróciły się o radę w sprawie ekonomicznych i technicznych aspektów pewnych problemów ważnych dla Kościołów i dla całej rodziny ludzkiej. IV Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Upsali (lipiec 1968) zaakceptowało sprawozdanie Konferencji w Bejrucie i zaleciło Kościołom członkowskim przestudiowanie go na równi z uchwałami tego zgromadzenia [1].

Tekst sprawozdania publikujemy z niewielkimi skrótami, gdzie wersja oryginalna zastąpiona jest streszczeniem (w druku partie te wyróżnione są drobniejszą czcionką).

---

[1] Por. artykuł Haliny Bortnowskiej *Sprawiedliwość i rozwój* w niniejszym numerze „Znaku" oraz wzmianki w artykule M M. Thomasa (tamże).

I. STANOWISKO CHRZEŚCIJAN

MOTYWACJA

1. Dlaczego my chrześcijanie troszczymy się o prawdziwie ludzki rozwój świata? Po prostu dlatego, że wierzymy, iż jest to wolą Bożą, że tę troskę i wynikające z niej działanie dyktuje nam wola naszego Stwórcy.

2. Bóg przemawia do nas poprzez potrzeby innych ludzi, poprzez ich wołanie o chleb, pracę, zdrowie, wykształcenie — a więc o ludzką godność i sprawiedliwość. Jak Kaina pyta On nas: „Gdzie jest Abel, brat twój", a na odpowiedź Kaina „Czyż ja jestem stróżem brata mego?" stwierdza: „Głos krwi brata twego woła do mnie z ziemi". (Rdz 4, 9—10). Nawołuje nas dziś, jak w dniach Izajasza, do autentycznej pobożności: „Rozwiąż więzy bezbożności, rozwiąż brzemiona ciążące, wypuść wolno niewolą uciśnionych, a wszelakie brzemię rozerwij! Ułam łaknącemu chleba twego, a ubogich i tułających się wprowadź do domu twego". (Iz 58, 6—7). Podobnie Chrystus opisał Sąd Ostateczny: „Czegokolwiek nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście nie uczynili" (Mt 25, 45).

3. Wiemy, że my chrześcijanie często nie słuchaliśmy tych słów i że my sami jesteśmy odpowiedzialni za niewłaściwe użycie bogactw, którymi Bóg obdarzył świat. Jesteśmy odpowiedzialni nie tylko jako ludzie za naszą osobistą postawę, lecz także za systemy polityczne i ekonomiczne, które powodują nędzę, niesprawiedliwość i gwałt. Nasza odpowiedzialność ma dziś nowy wymiar, gdyż obecnie ludzie są w stanie usunąć przyczyny zła, podczas gdy dawniej mogli tylko leczyć jego objawy.

4. Żyjemy w nowym świecie, świecie olśniewających perspektyw. Po raz pierwszy w historii człowiek widzi jedność ludzkości, jako realną wizję. Po raz pierwszy w historii wiemy, że wszyscy ludzie mogliby cieszyć się dobrobytem, który dotąd był udziałem tylko nielicznych. Nowe możliwości techniczne zmieniają marzenia w rzeczywistość. Wielka szansa współpracy wszystkich nad rozwojem ziemi dla wszystkich stoi otworem przed nami wszystkimi i przynajmniej młodzież świata zdaje sobie z tego sprawę. Nie tylko mamy dziś odpowiednie środki, ale co więcej nie możemy się wymawiać nieznajomością stanu ludzkości na całym świecie. Ziemia jest jedna i rażące nierówności między narodami są tak samo niewybaczalne jak nierówności między ludźmi wewnątrz poszczególnych państw.

POWSZECHNA TROSKA I DZIAŁANIE

5. Obchodzą nas ludzie wszędzie — ze wszystkimi ich zdolnościami, możliwościami, ich kulturą i ich religią. Obchodzą nas pokrzywdzeni, ofiary niesprawiedliwości, nędzy, ignorancji, chorób i wojny, lecz także i bogaci, z całym ubóstwem ich dobrobytu. Pochylamy się nad człowiekiem z jego nadziejami, z jego osiągnięciami i z tym czego nie osiągnął. Historycznie rzecz biorąc, chrześcijaństwo — często szerzone za cenę ogromnego wysiłku — szerzyło ideę godności człowieka. Lecz Bóg może sądzić nas, dzisiejszych chrześcijan (a zwłaszcza chrześcijan bogatego Zachodu), w naszym świecie z wszystkimi jego możliwościami, gdyż często zadowalamy się daniem jałmużny potrzebującym, a zaniedbaliśmy obowiązek pomagania ludziom w osiągnięciu dobrobytu i godności, które mogli zdobyć. Żyjemy w świecie, gdzie wielu ludzi żywi wielkie nadzieje. Stwierdzamy, że te nadzieje na ludzki dobrobyt, sprawiedliwość i pokój są uzasadnione i Boże.

6. Żyjemy także w świecie, gdzie ludzie wyzyskują innych ludzi. Jedni traktują ten fakt z cynizmem, drudzy wątpią w dobrą wolę innych ludzi, niektórzy wreszcie uspokajają się twierdzeniem, że nie można nic zrobić, gdyż pomoc nie zawsze jest dobrze przyjmowana, a stara jak świat nędza nie może zostać zlikwidowana jednym pociągnięciem pióra. Jesteśmy świadomi rzeczywistości grzechu i jego wpływu na istoty ludzkie, na nasze systemy polityczne i ekonomiczne. Nie wyrzekamy się jednak nadziei mimo oporu ludzi i instytucji, z całą ich zawodnością i opieszałością, ponieważ wiemy, że świat nasz jest światem Bożym i że w Chrystusie jest przebaczenie i możliwość zaczynania co dzień od nowa, krok za krokiem. Bóg chce, by świat się rozwijał. On zwycięża i zwycięży grzech.

7. Nadzieja rozwoju jest podstawową ludzką nadzieją, jest czymś konstytutywnym dla człowieka, który jest tym, czym jest i tym czym będzie, stworzony, wzywany i pobudzany do wzrostu przez działanie Boga w nim.

8. Wszyscy ludzie muszą działać. Musimy więc rozwijać się, jako osoby, a także każdy z osobna i wszyscy razem, jako członkowie rasy ludzkiej. Człowiek jest stworzeniem dynamicznym, zdolnym do rozwoju, obdarzonym wyobraźnią, przedsiębiorczym i twórczym. Naszym zadaniem w wieku dwudziestym — zadaniem wszystkich ludzi — jest taki rozwój i podział dóbr świata, by wszyscy mogli z nich korzystać i osiągnąć pełnię człowieczeństwa. Celem jest prawdziwy rozwój człowieka; rozwój ekonomiczny i społeczny jest nieodłączną częścią rozwoju ludzkości. Pragniemy

wzbogacać ducha ludzkiego na wszystkich poziomach, zarówno w nas samych, jak i w innych.

9. Nie spodziewamy się szybkiej realizacji ludzkich nadziei i potrzeb — są tak wielkie i tak naglące. Działamy w teraźniejszości i nie widzimy kresu naszego działania. Nasz horyzont czasowy jest daleki i dlatego wciąż możemy mieć nadzieję — tak długo, dopóki w dniu dzisiejszym czynimy, co możemy. Wiemy, że praca nad rozwojem świata będzie trwała przez pokolenia, nie popadamy więc w rozpacz nawet z powodu poważnych przeszkód i zwłoki, jeśli tylko nasze dzisiejsze akcje zmierzają do realizacji bezpośrednich celów określonych w czasie, a cele te stanowią element długofalowego procesu rozwoju. Gdy odgrywamy naszą rolę w tej pracy, ośmielamy się wtedy myśleć, że to, co robimy, jest częścią dalszego dzieła stwarzania przez Boga w naszym świecie, częścią Jego planu wobec ludzi.

10. To, co robimy, robimy jako ludzie i wespół z wszystkimi ludźmi, bez względu na ich wyznanie czy brak wyznania. Naszym kryterium jest godność ludzka, ludzkie możliwości, ludzka wolność — jednym słowem to, co w pełni ludzkie. Nie twierdzimy, że zgłębiliśmy wszystko, co dotyczy człowieka czy też jest z pełnią człowieczeństwa związane. Wiemy, że musimy się uczyć od znawców we wszystkich dziedzinach wiedzy i z nimi współpracować, lecz żądamy rozwoju człowieka (a w jego ramach rozwoju ekonomicznego i społecznego), bo wierzymy, że przyszłość stoi otworem przed człowiekiem i że powinna i może otworzyć się szerzej, niż się to dzieje obecnie. Wierzymy, że wszyscy mają prawo się rozwijać wraz z innymi we wspólnocie, że nie można tego osiągnąć bez złożonego programu rozwoju ekonomicznego i społecznego.

11. Świat nasz dzieli się na tych, którzy posiadają i tych, którzy nie posiadają, a jego polityczne i ekonomiczne struktury często hamują ludzki rozwój w pewnych krajach i regionach, i niejednokrotnie sprzeciwiają się podstawowym zasadom sprawiedliwości. Miłość do ludzi manifestuje się poprzez sprawiedliwość wobec innych, poprzez właściwe struktury polityczne i ekonomiczne, sprawiedliwe dzielenie się naszymi możliwościami, zasobami i bogactwami. Odnosi się to zarówno do stosunków wewnętrznych jak i międzypaństwowych i zmusza nas do dążenia wraz ze wszystkimi ludźmi do stworzenia międzynarodowych organów, które w pełni służyłyby potrzebom całej ludzkości. Wtedy dopiero możemy się spodziewać powstania lepszego porządku na świecie — porządku, który uwydatni całą wzajemną współzależność i wspólnotę ludzkości.

12. Dlaczego tak bardzo interesujemy się właśnie ludźmi jako ludźmi? Wraz ze wszystkimi ludźmi jesteśmy przeniknięci poczuciem rozwijającej się solidarności ludzkości i wierzymy, że człowiek ma swoje prawa. Chrześcijanie opierają swoje zainteresowania także na wierze, że Bóg poprzez Stworzenie uczynił ludzi panami świata. Wcielenie Jego Syna — Słowo stające się Ciałem, by mieszkać między nami — podkreśla niezwykłą ważność roli przeznaczonej człowiekowi w Bożej ekonomii. Wierzymy, że cel i kres, który ludzie mogą pragnąć osiągnąć w Bogu, objawia się w działalności ziemskiej Chrystusa, w Jego Krzyżu i Zmartwychwstaniu. Widzimy działanie Boga w historii, w Chrystusie i poprzez Chrystusa i Jego Kościół, jak również w świecie, który wydaje się być poza Kościołem.

13. W pełni zgadzamy się, że musimy działać — osobiście, jako członkowie społeczeństwa, jako Kościoły — i że nasze działanie powinno i może być wspólne, mimo różnic doktrynalnych. Mamy wspólny cel i wspólne kryteria działania. Znajdujemy je we wspólnym zainteresowaniu ludźmi i ich wartością — wszystkimi ludźmi, wszędzie. Znajdujemy je we wspólnym przekonaniu, że Bóg jest z nami w tej pracy nad rozwojem, *która już w tej chwili się dokonuje* i że wzywa nas On do współpracy między sobą nawzajem, do współpracy ze wszystkimi ludźmi zaangażowanymi w to dzieło — bez względu na ich przekonania — abyśmy je prowadzili nadal, z większym poświęceniem i większym samozaparciem, byśmy lepiej niż dotąd doceniali wagę złożonych problemów technicznych. Oto co rozumiemy przez chrześcijańską troskę o sprawiedliwość, będącą jednym z aspektów miłości.

ZMIENIAJĄCY SIĘ ŚWIAT

14. Świat zmienia się szybko, co budzi niepokój, ale przede wszystkim nadzieję w masach ludzi żyjących w krajach na drodze rozwoju. Wiemy, że choć świat stale się zmienia, nasze Kościoły jako organizacje i wierni — zarówno duchowni, jak i świeccy — zmieniają się zbyt powoli. Nasze organizacje polityczne i społeczne także opierają się zmianom. Wielu z nas zbyt ceni sobie wygodne dziedzictwo i najwyższą niechęcią odpowiada na słuszne żądania swych braci-ludzi. Wielu z nas — wszyscy może — obawia się zmiany; obawiamy się kłopotów, obawiamy się utraty tego, co często posiadamy bezprawnie, kosztem innych. Jeszcze bardziej obawiamy się niepewności, zmiany, przyszłości nieznanej i okoliczności nieprzewidzianych.

15. Zmiana jednak może doprowadzić do pełniejszej realizacji ludzkich możliwości, do której dążymy. Ludzie będą mogli wytwarzać dobra, aby zaspokoić potrzeby wszystkich. Pracując z innymi nad zmianą przestarzałego porządku i stworzeniem nowych zasobów odnajdujemy nasze prawdziwe człowieczeństwo.

16. Z radością przyjmujemy więc ten świat zmiany, w którym — jak wierzymy — Bóg ciągle działa, niszcząc to, co sprzyja grzechowi, odbudowując, ożywiając, odnawiając świat, gdzie „to, co upadło, zostaje podniesione, to, co się zestarzało, staje się nowym, a wszystko dąży do swej doskonałości przez Tego, z którego czerpie swój początek, Jezusa Chrystusa". (Ze starej modlitwy z Sakramentarza Gelazjańskiego). Tam jednak, gdzie strach lub sztywne i niesprawiedliwe struktury, czy też potęga ukrytych interesów przeciwstawiają się zmianom, rozwój może być uniemożliwiony.

17. Wiele rozwiniętych krajów wie z własnej historii, jak gorzkie mogą być rezultaty zesztywnienia. Czy koniecznie musimy nadal kroczyć tą samą drogą? Czy możemy pozwolić na to, aby drogi do sprawiedliwości i pokoju były tak zablokowane, że ci, którzy pragną lepszej przyszłości, muszą uciekać się do gwałtu, tam gdzie istnieją inne środki? Zadaniem odważnej, dynamicznej miłości jest przełamać te zapory. Rewolucje bez gwałtu są możliwe. Wszystkie nasze wysiłki muszą zmierzać do zmiany bez użycia przemocy. Jeżeli niesprawiedliwość jest mocno zakorzeniona w status quo i jej poplecznicy nie dopuszczają do zmian, wtedy w obliczu ostateczności sumienie może skłaniać ludzi do tego, aby z całą odpowiedzialnością za podjętą decyzję, bez nienawiści i zaciekłości, weszli na drogę rewolucji z użyciem siły. Ciężar odpowiedzialności spadnie wtedy na tych, którzy przeciwstawiali się zmianom.

POSZUKIWANIE ODPOWIEDZI

18. Żyjemy w świecie nieporozumień i konfliktów, rozbieżnych interesów i zwodniczych mitów na temat siebie nawzajem. My chrześcijanie przyznajemy się do udziału w odpowiedzialności za podział i nienawiść świata. Nie twierdzimy, że znamy odpowiedź — szukamy jej raczej we współpracy ze wszystkimi ludźmi.

19. Usiłujemy zobaczyć wolę Boga w naszych czasach — i będziemy się starali szukać jej wraz z ludźmi innych religii. Chcemy dojść jakich kroków wymaga od nas stojąca przed nami rzeczywistość. Wierzymy, że jesteśmy wierni samym sobie, kiedy pokornie próbujemy służyć wszystkim ludziom i pracować ze wszyst-

kimi nad prawdziwie ludzkim rozwojem świata, odgrywając przez to jakąś rolę w rozładowaniu istniejących konfliktów.

20. Możemy dostrzec wizję świata, w którym tzw. posiadacze i nieposiadający pracują razem nad zmianą struktur, tak aby zasoby i talenty świata były używane ze wzajemną korzyścią. Możemy dostrzec wizję świata, w którym ludzie wzajemnie dzielą się swymi darami dla wspólnego dobra wszystkich.

21. Ośmielamy się mieć nadzieję, że ta wizja jest czymś więcej niż mirażem.

II. SYTUACJA OGÓLNA

1. Tocząca się na całym świecie walka krajów mniej rozwiniętych o osiągnięcie lepszych wrunków bytowych, o stały wzrost i pełniejszy udział w zdarzeniach międzynarodowych jest dramatycznym rysem naszego zmieniającego się świata.

2. Z perspektywy chrześcijaństwa zasadniczym celem rozwoju jest oswobodzenie człowieka dla pełniejszego wykorzystania jego, pochodzących od Boga, możliwości twórczych. Rozwój taki zmierza do podwyższenia poziomu konsumpcji, zarówno materialnej jak i kulturalnej; do jej większego wyrównania i do dalszego stałego wzrostu, który by mógł się utrzymywać w oparciu o akumulację zasobów danego kraju. Aby osiągnąć ten poziom, konieczna jest postawa otwarta wobec innowacji społecznych i technicznych, wydajniejsza gospodarka rolna, wzrost przemysłu i usług. Program ten obejmuje również rozpowszechnienie oświaty i działalności kulturalnej, niezbędnej zarówno dla pełnego rozwoju ludzkości, jak i dla ekspansji ekonomicznej. Towarzyszy mu proces integracji społecznej, obalającej bariery zarówno klasowe, jak i inne. Otwiera to możliwości pełniejszego życia przed coraz większą ilością ludzi, zwłaszcza w okręgach wiejskich.

3. Dynamika tej walki jest ogromnie złożona; wymaga głębokich i różnorodnych zmian tak w indywidualnych poglądach, jak i w strukturach oraz instytucjach krajów rozwijających się. Pociąga za sobą konieczność szerokiej współpracy w udzielaniu pomocy przez kraje zamożniejsze i konsekwentnie dalszego rozwoju form międzynarodowej współpracy i organizacji.

4. Droga wzwyż wielu krajów uboższych zaczyna się od zawrotnie niskich poziomów. Dziś, po dwóch dekadach wysiłków, nikogo nie dziwi fakt, że ponad miliard ludzi żyje w nędzy lub na jej pograniczu. Przeciętny dochód krajów rozwijających się wynosi mniej więcej 100 dol. rocznie na mieszkańca, a więc mniej

niż 30 centów dziennie, na to, by się urodzić, by być nakarmionym i przyodzianym, by zapewnić sobie dach nad gł•wą i wykształcenie.

NOWE POJĘCIE

5. Wysiłek w kierunku rozwoju jest wciąż jeszcze nowy: koncepcja zorganizowanego ataku światowego na nędzę nie liczy więcej niż dwadzieścia lat. Poczyniono w tym czasie obiecujące początki. Roczna produkcja towarów i usług w krajach rozwijających się, wzrosła więcej niż dwukrotnie, a dochód na głowę podniósł się, choć postęp był nieregularny i niepewny. Ilość zgonów znacznie zmalała.

6. Zrobiono pierwsze kroki w kierunku przekroczenia „przepaści społecznej" w wykształceniu i przepaści technicznej, która oddziela biedne kraje od bogatych. Wiele państw przystąpiło do tworzenia infrastruktury: budowy transportu publicznego oraz elektryfikacji stanowiących podstawę różnych rodzajów działalności gospodarczej.

7. Współpraca międzynarodowa, choć niewystarczająca, odgrywa w tym wszystkim ważną i konstruktywną rolę. Wiele krajów wysoko rozwiniętych gospodarczo — włączając w to niektóre kraje socjalistyczne — uruchomiło znaczne środki i udostępniło inne formy pomocy. Program Rozwoju przyjęty przez ONZ i realizowany poprzez jej specjalne organy, wraz z Bankiem Światowym, dostarczył funduszów, zapewnił kierownictwo i koordynację. Agendy ONZ przyczyniły się do postępu w zakresie planowania, do podniesienia zdrowotności, rozwoju szkolnictwa, przemysłu, rolnictwa, do polepszenia warunków pracy, sytuacji kobiety, zniesienia dyskryminacji itd. Utworzono rozmaite lokalne organy w celu popierania rozwoju i integracji — rozszerzają one perspektywy i przeciwstawiają się zaściankowym sposobom myślenia i działania.

8. Dwa dziesiątki lat, jakie upłynęły od ogłoszenia *Deklaracji Praw Człowieka* ONZ, proklamującej ludzkie dążenie do godności i sprawiedliwości, były świadkami coraz szerszego uznawania współzależności narodów, ras, grup kulturowych i innych, a także rosnącej potrzeby wyeliminowania wszelkiej dyskryminacji rasowej, religijnej, społecznej czy innej.

9. Niemniej sytuacja wielu rozwijających się krajów jest nieustabilizowana i istnieje realna groźba, że się jeszcze pogorszy. Konferencja ONZ poświęcona Handlowi i Rozwojowi, zakończona w New Delhi w marcu 1968, nie podjęła wszystkich decydujących

kroków, które umożliwiłyby uboższym krajom poprawienie swej pozycji handlowej i uzyskanie większej ilości dewiz potrzebnych dla inwestycji ekonomicznych. W międzyczasie ceny wielu towarów eksportowanych przez nie na rynki międzynarodowe zaczęły spadać. Napięcia ekonomiczne wynikające z wysokiego przyrostu naturalnego ciągle wzrastają. W tej sytuacji płatności należne za dawne pożyczki gospodarcze stają się, dla wielu rozwijających się krajów, jeszcze poważniejszym problemem.

PRZESZKODY NA DRODZE DO ROZWOJU

10. Rozwój powstrzymywany jest także przez wiele przeszkód tkwiących w strukturach i postawach samych krajów rozwijających się. Oczywiście muszą one same określić swe własne systemy polityczne, ekonomiczne i społeczne z pełną wolnością. Ale postęp (w rozwoju) będzie wymagał często rewolucyjnych zmian dokonywanych poprzez pociągnięcia polityczne. Tymczasem instytucje polityczne są słabe i na ogół lud uczestniczy w nich jeszcze w niewielkim stopniu.

11. Stąd partykularne zainteresowania często przeważają nad ogólnym dobrem i blokują rozsądną i postępową politykę reformy rolnej, industrializacji, opodatkowania i innych zmian. W niektórych wypadkach obce interesy są poważną przeszkodą dla postępu. Często zwyczaje i tradycje nie tylko nie sprzyjają rozwojowi, lecz wręcz go utrudniają. Zaściankowość i powiązania wewnątrzplemienne są wciąż silne i przeszkadzają formowaniu się poczucia przynależności narodowej i lojalności wobec międzynarodowej wspólnoty.

12. Zrozumiałą jest rzeczą, że obecny system międzynarodowej współpracy nad rozwojem — sieć światowych i lokalnych instytucji oraz prywatnych stowarzyszeń — nie odpowiada w pełni ogromnym potrzebom. Praca odbywa się na stosunkowo nowym i skomplikowanym polu, gdzie nie istnieją żadne gotowe rozwiązania. O wynikach zadecyduje, czy wśród państw i ludzi umocni się poczucie przynależności do szerszej wspólnoty międzyludzkiej i zrozumienie płynących stąd głębszych zobowiązań. Sprawa ta realizuje się z wolna. Na cud jednak zakrawa fakt, że choć planowanie i podział funduszów w skali narodowej są bardzo trudne, ONZ zrobiła tak znaczny postęp w skali międzynarodowej w zakresie badania i rewizji i oceny pewnych globalnych problemów, a także umów i metod sprawozdawczości.

13. Kwestie wysokich kosztów ogólnych (administracyjnych), dublowania programów i kompetencji, przerostu biurokracji — to

problemy jaknajbardziej aktualne. Dyrektorzy wyspecjalizowanych organów ONZ są w pełni świadomi tych trudności i przeprowadzają wewnętrzne reformy, by zaradzić brakom i zwiększyć sprawność podległych sobie instytucji. Kłopoty rozwojowe, którym te wysiłki mają zaradzić, bynajmniej nie uzasadniają redukcji międzynarodowych instytucji, przeciwnie, przypominają o konieczności rozszerzenia ich zasobów i autorytetu.

14. W niektórych wysoko rozwiniętych krajach szerzy się rozczarowanie odnośnie wyników pomocy i brak wiary w możliwości rozwijających się narodów. Zjawisko to ma wiele przyczyn. Wielu oczekiwało znacznie szybszych i wyraźniejszych rezultatów, niż to było możliwe biorąc pod uwagę trudności rozwoju. Stąd rozczarowania, gdy te wygórowane oczekiwania nie spełniły się. Inne czynniki to zaściankowe sposoby myślenia, fakt, że nie dostrzegano konieczności lub uzasadnienia poważniejszej pomocy, braki w przeprowadzaniu programów pomocy, nadużycia i korupcja.

15. W większości wysoko rozwiniętych krajów rozwój nie jest jeszcze problemem stojącym w centrum uwagi rządów, partii politycznych, wielkich przemysłowców, świata intelektualnego i świata pracy, ruchów młodzieżowych i społecznych, a także poszczególnych obywateli. Nie może on współzawodniczyć z wydatkami na obronę i badania kosmiczne. Jasne jest, iż konieczna jest zmiana postaw i hierarchii wartości.

16. Kościoły dysponują wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju kapitałem swego nauczania, organizacji i liczebności członków, kapitałem umożliwiającym im podjęcie długoterminowego zadania wychowania w nowym duchu.

17. Osiągnięcie zadowalającego poziomu życia dla dwóch trzecich ludzkości pogrążonych w nędzy zabierze dużo czasu. Jest rzeczą nieuniknioną, że w tak wielkim i złożonym przedsięwzięciu wystąpią — jak zawsze bywa — błędy, przeszkody i rozczarowania. Ale doświadczenie krajów ongiś ubogich uczy, że dzieło to jest wykonalne. Musi być wykonane. Potrzeba teraz tylko bardziej energicznego wysiłku.

III. STRATEGIA NA RZECZ POKOJU

1. Popierając rozwój ekonomiczny i społeczny poprzez swą działalność i wpływy, Kościoły, w ramach poszczególnych akcji, muszą polegać na specjalistach. Istnieje obecnie znaczna zgodność opinii na temat potrzeb, ich hierarchii i sposobów działania w dążeniu

do rzeczywistego postępu. W poniższych punktach będziemy usiłowali streścić te poglądy w celu naszkicowania głównych wytycznych dla pracy Kościołów i ich członków.

2. Tempo rozwoju powinno przynieść wzrost dochodu narodowego brutto o przynajmniej 6%. Dzięki temu przeciętny dochód na głowę podwoi się w ciągu 25 lat, ale i wtedy w wielu krajach nie będzie większy niż 200 dol. Przy ostrożnej gospodarce zaspokoi to jednak podstawowe potrzeby.

3. Kraje rozwijające się realizują ten cel z różną szybkością. Być może, w przyszłości, uda się tę normę podwyższyć przy lepszej współpracy międzynarodowej.

4. Główna odpowiedzialność za rozwój w dalszym ciągu spoczywa na samych krajach rozwijających się. Jest rzeczą nieuniknioną, że kraje te finansują dotąd 4/5 swych inwestycji z własnych zasobów, w przyszłości będą zmuszone nieść główny ciężar. Ich przywódcy powinni zmobilizować ludzi i natchnąć do pracy przeciwstawiając się tradycjom, strukturom i siłom politycznym przeszkadzającym rozwojowi ekonomicznemu i społecznemu. Aby to osiągnąć, będą musieli użyć wszelkich możliwych sposobów oddziaływania i wpływu.

5. W pracy tej na grupach religijnych spoczywa wielka odpowiedzialność za wszczepianie nowych wartości takich jak: gotowość do zmiany i tworzenia, wydajność w pracy, wrażliwość społeczna, umiejętność współpracy, planowania i oszczędzania na przyszłość. Zwrócenie należytej uwagi na wiele nierozwiązanych problemów etnicznych, wynikłych z arbitralnego ustalania granic, rozbudzanie poczucia solidarności narodowej może ugruntować stabilizację polityczną i wyzwolić energię potrzebną do rozwoju.

6. Z uwagi na różnice zasobów, kultur i systemów politycznych kraje rozwijające się nie mogą zastosować jednej strategii wiodącej do modernizacji, niemniej jednak pewne problemy ekonomiczne i społeczne są im wspólne.

7. Ponieważ rolnictwo jest najważniejszą dziedziną działalności ekonomicznej we wszystkich krajach rozwijających się, jego problemy mają kluczowe znaczenie dla postępu. Co więcej, polepszenie warunków socjalnych w okręgach wiejskich posiada pewien priorytet. Często występuje tam prawie kompletny brak wykształcenia, urządzeń zdrowotnych, elektryfikacji i niemożność zaspokojenia innych potrzeb życiowych. Społeczeństwo jest na ogół podzielone na warstwy, większość ludności ma niezwykle niskie dochody i — poza okresem żniw — ogromne trudności ze znalezieniem pracy.

8. Produkcja rolna ledwie nadąża za wzrostem ludności. Braki wynikające z nierówności dochodów odbijają się najmocniej na najbiedniejszych. Aby uniknąć katastrofy, konieczny będzie trwały wysiłek.

W punktach 9 — 14 sprawozdanie analizuje sytuację w rolnictwie i w zakresie wyżywienia. Zacofanie w tej dziedzinie wywiera niekorzystny wpływ na całość gospodarki. Gdy chodzi o środki zaradcze, obok wykorzystania odkryć z dziedziny technologii i biologii niezastąpioną rolę odgrywa reforma rolna, polityka cen, ruch spółdzielczy i kształcenie, zwłaszcza młodzieży wiejskiej i kobiet. Sprawozdanie zwraca uwagę na trwałe szkodliwe efekty niedożywienia jakościowego, zwłaszcza wśród dzieci i ludności emigrującej do miast, gdzie nie znajduje pełnego zatrudnienia.

W punktach 15 — 17 sprawozdanie podejmuje zagadnienia uprzemysłowienia podkreślając konieczność racjonalnej integracji ekonomicznej, współdziałającej z aktywizacją rynków krajowych.

Raport poświęca więcej miejsca problemom produkcji żywności, niż zagadnieniom rozwoju przemysłu, gdyż niedocenianie wagi rolnictwa przez plany rozwoju powstałe po II wojnie światowej było jedną z głównych przyczyn obecnego kryzysu głodowego na świecie. Konieczna jest równowaga. Kraje rozwijające się nie mogą się ograniczać do tradycyjnej roli dostawców podstawowych surowców.

18. Większość krajów słabo rozwiniętych staje obecnie wobec problemów wynikających z gwałtownego przyrostu naturalnego, który jest rezultatem korzystnego w zasadzie, nagłego spadku ilości zgonów. Nawet w krajach słabo zaludnionych gwałtowny wzrost ludności przy niedostatecznym rozwoju ekonomicznym wpływa ujemnie na poziom życia i emancypację społeczną. Konsekwencjami są niedożywienie, złe warunki mieszkaniowe, brak możliwości kształcenia się, trudności ze znalezieniem pracy, bezrobocie, brak oszczędności potrzebnych do dalszych inwestycji.

19. Chrześcijanie powinni dostrzegać nie tylko wagę trudności związanych ze wzrostem ludności (eksplozją demograficzną), lecz także prawo obywateli do informowania ich przez władze, oraz prawo i obowiązek tychże władz — w zakresie ich kompetencji — do informowania wszystkich obywateli o problemach i polityce populacyjnej. Polityka ta — jeśli konieczna — powinna być traktowana nie tyle jako alternatywa programu rozwojowego, ile jako jego część integralna. Chrześcijanie muszą w związku z tym bronić podstawowych praw i potrzeb rodziny.

20. Zarysowuje się również problem wpływu sytuacji demograficznej na rodzinę i warunki życiowe. Czynniki kierujące formowaniem się rodziny i jej liczebnością są rozmaite i bardzo subtelne.

Zmieniają się one w zależności od kraju. Zaliczają się do nich panująca aktualnie etyka i obyczaje, wykształcenie, śmiertelność niemowląt, związana z warunkami zdrowotnymi, pozycja kobiety i możliwości zatrudnienia jej poza domem. Powszechne wykształcenie kobiet musi nieuchronnie wpłynąć na tworzenie się nowych wzorców życia rodzinnego.

21. W sytuacji zmian społecznych zagrażających rodzinie i prawdziwie humanistycznemu rozwojowi jej członków pierwszym zadaniem jest obrona wartości rodziny i godności osoby ludzkiej. Chrześcijaństwo powinno tutaj wciąż uwypuklać wagę odpowiedzialnego rodzicielstwa i życia rodzinnego. Kościoły i instytucje chrześcijańskie muszą podkreślać obowiązek i prawo rodziców do decydowania o ilości dzieci, biorąc pod uwagę, między innymi, sytuację społeczną. Stosuje się to także do problemu metod regulacji płodności zgodnych z sumieniem i przekonaniami religijnymi. Organizacje religijne troszcząc się o życie rodzinne, mają obowiązek pracować nad przyjęciem i wprowadzeniem metod świadomego rodzicielstwa, które mogą zaakceptować.

22. Nie należy oczekiwać, że planowanie rodziny zmniejszy w sposób istotny, już w niedalekiej przyszłości, obecny przyrost naturalny. Nawet jeśli zmniejszy się ilość urodzin, zmniejszająca się ilość zgonów utrzyma przyrost naturalny na obecnym poziomie. Pewne ograniczenie obecnego przyrostu ludności bynajmniej nie oznacza, że na dłuższą metę nie będzie pożądana ekspansja demograficzna w okręgach słabo zaludnionych; niemniej gwałtowny wzrost liczby ludności w krajach o niskim dochodzie może doprowadzić do narastania ogromnych problemów ekonomicznych i politycznych, czasem nawet nie do rozwiązania. Jest więc sprawą palącą podjęcie akcji, która weźmie konkretnie pod uwagę dynamikę problemów populacyjnych, z tym zastrzeżeniem, że akcja taka będzie nierozdzielnie związana z programem rozwoju.

ZWIĄZEK MIĘDZY WYKSZTAŁCENIEM A POTRZEBAMI

23. Związek wykształcenia z zapotrzebowaniem na siłę roboczą musi odgrywać zasadniczą rolę w polityce rozwojowej. Rosnąca produkcja i inwestycje potrzebują dużej ilości wykwalifikowanych sił, zwłaszcza techników, kadry kierowniczej, specjalistów w dziedzinie handlu i innych. Ekonomiści zgadzają się, że największa jest efektywność wykształcenia średniego, następnie zaś dopiero uniwersyteckiego. Nauczanie dorosłych jest cenne ze względu na swoje korzyści zarówno społeczne, jak i ekonomiczne.

Odpowiednio uformowana młodzież może pomóc przy wprowadzaniu nowych postaw i struktur koniecznych dla modernizacji.

24. Choć kraje rozwijające się w ciągu ostatnich dwudziestu lat przyznały szkolnictwu uprzywilejowaną pozycję, to jednak większość szkół nie była przystosowana do potrzeb rozwoju. Trzeba znaleźć jakiś sposób — może poprzez narodowe plany rozwoju — aby połączyć produkcję szkół z prawdziwymi, społeczno-ekonomicznymi potrzebami kraju. Oznacza to wyrównany system szkolnictwa, nauczanie włączone do wychowywania postawy nowoczesnej. Obejmuje również szkoły i szkolenie zawodowe, zgodnie z najnowszymi metodami. Także matki i wszyscy uczący innych powinni przejść przeszkolenie, które uczyniłoby ich propagatorami procesu modernizacji.

25. Instytucje zaangażowane w tę pracę nie powinny przeoczyć faktu, że wykształcenie nie może ograniczać się do nabycia fachowości i wiedzy technicznej — musi także rozwijać możliwości jednostki tak, by przygotować ją do podjęcia odpowiedzialności społecznej. Międzynarodowe Biuro Pracy prowadzi badania i poszukiwania w celu połączenia tych dwóch aspektów nauczania w szkołach kształcących kadrę kierowniczą i administracyjną, w szkolnictwie zawodowym, związkach zawodowych, spółdzielczości itd.

26. Kościoły odgrywały i odgrywają ważną rolę w szkolnictwie wielu rozwijających się krajów. Mogłyby zrobić jeszcze więcej, pomagając wprowadzić ulepszone metody nauczania i dostarczając stypendiów. Mogłyby odegrać rolę jeszcze ważniejszą, krzewiąc wśród ludności wiejskiej, a zwłaszcza kobiet, wiedzę związaną z potrzebami życia na wsi, wychowując przywódców ludowych, pomagając w pracy przy rozszerzaniu sieci nauczania. Nauczanie dorosłych, tak ważne dla humanistycznego rozwoju człowieka i tak istotne w dziele modernizacji, powinno być sprawą, w której Kościoły biorą żywy udział.

W punktach 27 — 32 sprawozdanie zajmuje się r o l ą r z ą d ó w podkreślając, że jest ona szczególnie wielka w krajach wchodzących na drogę rozwoju. Narodowe plany gospodarcze, modernizacja i usprawnienie systemu podatkowego, popieranie inwestycji przemysłowych przez odpowiednie pociągnięcia bankowe to główne stosowane dotychczas środki. Sprawozdanie sugeruje ponadto, że należałoby zwrócić większą uwagę na możliwości podniesienia wydajności pracy, także przez stosowanie metod naukowych w zakresie organizacji pracy i szkolenie pracowników oraz walkę z marnotrawstwem.

Punkt 33 jeszcze raz podnosi kwestię w s p ó l n y c h r y n k ó w,

umożliwiających budowę wielkiego przemysłu, zdolnego do wejścia na rynki światowe.

KRAJE ROZWINIĘTE

34. Kraje rozwinięte muszą koniecznie zwiększyć ilość i jakość swej pomocy. Pomoc ta jest nieodzownym uzupełnieniem nawet najenergiczniejszych wysiłków ze strony samych krajów rozwijających się. Kraje zamożne powinny współpracy nad rozwojem przyznać to samo miejsce, co sprawom zbrojeń i badań kosmicznych, jednakowo obciążając budżet i w tym również kierunku ustawiając politykę handlową. Powinny zobowiązać się do podjęcia sprawiedliwego udziału w planie rozwojowym w zakresie następnych 10 lat lub więcej, zależnie od decyzji kompetentnych organów międzynarodowych.

35. W latach 1961—66 przekaz kapitałów netto od państw Komitetu Pomocy Krajom Rozwijającym się, [KPKR, ang. DAC] do krajów ubogich, krajów objętych akcją, zwiększył się tylko o około 5% (z 6.000 milionów dol. do 6.400 milionów dol.), podczas gdy ich własny dochód narodowy brutto wzrósł o około 25% (o ok. 300.000 dol.).

36. Na II Konferencji UNCTAD (Komisji ONZ do Spraw Handlu i Rozwoju) w 1968 r. kraje rozwinięte przyjęły 1% swego dochodu narodowego jako miernik wysokości takiej pomocy (włączając w to kapitały prywatne). Obliczona na podstawie tych założeń pomoc za rok 1966 powinna była być o 4.000 mil. dol. wyższa niż pomoc aktualnie udzielona. Nawet taka pomoc nie zaspokaja potrzeb rozwijających się krajów, a prywatne dotacje wchodzące w jej skład — choć bardzo cenne — ulegają jednak ciągłym zmianom.

37. Dlatego należy przynaglić kraje rozwinięte, by jak najszybciej — najlepiej przed rokiem 1971 — podniosły oficjalną pomoc materialną choćby do wysokości 1% ich dochodu narodowego — oraz by zrewidowały wysokość tej pomocy i jeśli to możliwe zwiększyły ją.

Punkty 38—40 omawiają w a r u n k i udzielenia pomocy gospodarczej. Pomoc ta ma różną wartość i różne obciążenia w zależności od wysokości i form, w jakich jest udzielana. Ostatnio obciążenia wzrastają, gdyż warunki udzielania pożyczek stają się coraz trudniejsze. Obecnie kraje rozwijające się spłacają około 4.500 mil. dol. rocznie, w odsetkach i kapitałach. Niektóre większe kraje stoją niemal przed kryzysem finansowym; w związku z tym zarysowała się konieczność

ustalenia nowych terminów, aby uniknąć bankructwa. Sytuacja ta wymaga od krajów rozwiniętych wzrastających corocznie kredytów, jeżeli suma pomocy netto ma być taka sama. Rozwiązaniem tej sytuacji mogłoby być złagodzenie warunków pożyczek oraz uznanie zwróconych sum za fundusz obrotowy przeznaczony na dalsze pożyczki udzielane bez nowych obciążeń.

W punktach 41—42 sprawozdanie mówi o udziale socjalistycznych krajów Europy Wschodniej w pomocy na rzecz rozwoju. Kraje te wykazują coraz większą gotowość zużytkowania części swych zasobów i wiedzy technicznej w celu pomocy niektórym krajom rozwijającym się. Przy udzielaniu pomocy zarówno te kraje, jak i kraje członkowskie KPKR powinny w większym stopniu kierować się zasadą priorytetu czynników ekonomicznych. Wskazane byłoby również dalsze rozszerzenie wkładu krajów socjalistycznych w prace międzynarodowych organizacji związanych z rozwojem. Kraje socjalistyczne mogą wydatnie przyczynić się do poprawy pozycji handlowej krajów słabiej rozwiniętych przez współpracę w otwieraniu nowych możliwości wymiany handlowej. Wielkie znaczenie ma tu sposób płacenia za towary importowane z krajów rozwijających się.

43. Pomoc dwustronna (wynosząca prawie 90% całości) często służy interesom krajów zaawansowanych. I tak w celu rozwoju eksportu większość pomocy oficjalnej polega na wymianie „wiązanej", jest uwarunkowana robieniem zakupów tylko w kraju jej udzielającym. Przeprowadzone badania wskazują, że wynikająca z tego systemu zwyżka cen zmniejsza wartość pomocy o około 15 do 20%. Gdyby pomoc nie była „wiązana", jej wartość odpowiednio by wzrosła. Należy żądać od krajów rozwiniętych, by stopniowo zmieniły formę pomocy — tak szybko, jak na to pozwala równowaga płatnicza.

44. Na przydział pomocy krajom rozwijającym się wpływają takie czynniki jak prestiż, sojusze polityczne, eks-kolonialne powiązania i inne czynniki nie związane z rozwojem. Należałoby krytycznie zbadać ich słuszność.

45. Z różnych stron słyszymy głosy, że nadszedł czas oceny narodowych programów pomocy, w celu znalezienia i określenia przyczyn sukcesów i niepowodzeń w przeszłości, a także położenia fundamentów pod doskonalsze i lepiej skoordynowane programy

prac na lata siedemdziesiąte. Kościoły powinny poprzeć te propozycje.

Punkt 46 mówi o wkładzie Kościołów: Zaleca się, by udzielając swego poparcia uwzględniały one przede wszystkim przedsięwzięcia eksperymentalne i pionierskie, jak np. badania nad rozwojem techniki przemysłowej i rolniczej w kierunku lepszego dostosowania jej do potrzeb krajów ubogich.

W punktach 47—52 sprawozdanie mówi o działalności Instytucji międzynarodowych. W okresie ostatnich dwudziestu lat ONZ dokonała wielkiego dzieła stworzenia całkowicie nowego klimatu międzynarodowego, prowadząc jednocześnie, poprzez swe agendy, cenne programy pomocy technicznej. Agendy te mogą poniekąd uniezależnić się od realizacji partykularnych celów politycznych, co pozwala im na bardziej obiektywny stosunek do spraw rozwoju. Należy więc wzmocnić je i rozwinąć. Większość pomocy międzynarodowej powinna być udzielana za pośrednictwem tych organów. Odgrywają one bardzo ważną rolę zbierając i interpretując dane dotyczące rozwoju. Materiały te służą za podstawę w planowaniu międzynarodowej pomocy, powinny być też brane pod uwagę przez Kościoły w ich działalności; należy rozwijać szerszą współpracę. Pomagają one również przy ustalaniu norm i wzorców w pewnych problemach technicznych i administracyjnych. Należy tę działalność popierać, o ile wzmacnia ona współpracę międzynarodową. Instytucje do współpracy regionalnej, takie jak komisje ekonomiczne ONZ czy banki rozwoju w Ameryce Łacińskiej, Azji i Afryce, przyczyniają się w sposób istotny nie tylko do rozwoju, ale i również do zacieśnienia ducha wspólnoty między narodami, należy więc jak najbardziej dążyć do ich wzmocnienia.

W punktach 53—55 sprawozdanie mówi o handlu i inwestycjach, podkreślając, że wpływy z handlu zagranicznego są w krajach rozwijających się mniej więcej cztery razy większe niż pomoc, którą otrzymują od krajów bogatych. Na ogół jednak handel ten polega na eksporcie jednego czy dwóch towarów, których ceny na rynkach światowych podlegają często katastrofalnym obniżkom. Ogólnie uznaje się obecnie konieczność ochrony handlu zagranicznego państw rozwijających się poprzez szersze udostępnienie im rynków państw zamożnych, międzynarodową stabilizację cen towarów i poprzez pomoc finansową, łagodzącą skutki nieoczekiwanego spadku cen. Propozycje te były dyskutowane w UNCTAD jednak bez konkretnych rezultatów. Należy przynaglić rządy do wprowadzenia tych sugestii w życie. Popieranie inwestorów prywatnych odbywa się poprzez międzynarodowy system poręczeń (gwarancji). Istnieje również międzynarodowe centrum dla arbi-

trażu między inwestorami i rządami. Zadaniem Kościołów w tej dziedzinie jest otoczenie opieką wszelkiej inicjatywy, zmierzającej do rozszerzenia wpływu prawa na międzynarodowe stosunki ekonomiczne.

Punkty 56 — 59 mówią o międzynarodowej współpracy na rzecz rozwoju poprzez wymianę doświadczeń i informacji. Wymaga ona specjalnych organów. Dotychczas odbywała się ona w ramach organizacji międzynarodowych, lecz jeszcze w stopniu niewystarczającym. Trzeba rozbudować możliwości systematycznego i swobodnego dyskutowania kontrowersyjnych problemów, takich jak pomoc wiązana, priorytety i ocena potrzeb. Organizacje pozarządowe — zajmujące ważne miejsce w procesie rozwoju — powinny dążyć do większej wzajemnej koordynacji i bardziej włączać się w ogólnokrajowe plany.

Kościoły odegrały wielką rolę w zakresie wykształcenia w krajach na drodze rozwoju. Powinny stale rewidować swoje osiągnięcia. Obecnie priorytet powinien przysługiwać przedsięwzięciom na rzecz rozwoju organizowanym na płaszczyźnie ekumenicznej.

IV. ROLA KOŚCIOŁÓW

1. Kościoły z samej natury predestynowane są do pracy nad rozwojem.

2. Działalność ich powinna być prowadzona w trzech zasadniczych kierunkach:

a) wychowanie,

b) akcja polityczna,

c) stworzenie sprawniejszych instytucji.

CHRZEŚCIJAŃSKIE WYCHOWANIE

3. Jeżeli chrześcijański wysiłek samowychowania ma być w pełni skuteczny, musi wychodzić z założeń ekumenicznych. Poprzez słowo „ekumeniczny" rozumiemy tutaj współpracę wspólnot chrześcijańskich i odkrywanie przez nie coraz to nowszych i ściślejszych metod współdziałania. Zdajemy sobie sprawę z tego, że w wielu krajach rozwijających się praca chrześcijan — jeżeli ma dać wyniki — wymaga zgodnego współdziałania z ludźmi innych religii. Należy nalegać na chrześcijan, by podjęli to szersze, międzyreligijne współdziałanie. Toruje ono drogę do pogłębienia ducha współpracy, zbliżając wszystkie religie świata we wspólnym dążeniu do polepszenia losu ludzkości. Dążymy do tej szerszej współpracy poprzez nasze wysiłki nad doprowadzeniem do pełnego, ekumenicznego zrozumienia między chrześcijanami.

4. Wychowanie człowieka na obywatela świata wymaga nieco innego rozłożenia akcentów w krajach rozwiniętych, niż w krajach rozwijających się. Cel główny — uformowanie obywateli, oddanych sprawie rozwoju powstającej wspólnoty ludzkiej — jest zasadniczo ten sam. Rozwój światowego obywatelstwa, w prawdziwym tego słowa sensie, wymaga przede wszystkim, aby uznano istnienie międzynarodowego pluralistycznego społeczeństwa. Wzajemny szacunek i wzajemne zrozumienie odrębnych koncepcji życia (ideologii) pomoże rozwiązać lokalne problemy. Np. w starych krajach Europy potrzebna będzie filozofia, wychodząca poza koncepcję państwa narodowego. W wielu nowych państwach uwypuklenie poczucia przynależności narodowej jest pierwszym krokiem w stronę innych szerszych zaangażowań. Podobnie kraj bogaty, gdzie istnieją tylko lokalne ogniska nędzy, nie może stosować w szkołach dokładnie tego samego programu, co kraj jeszcze w wielkim stopniu niedorozwinięty gospodarczo. Oba społeczeństwa muszą walczyć z ubóstwem w zasięgu lokalnym i międzynarodowym; problemów tych nie można całkowicie rozdzielić. Np. kraje bogate nie mogą wymawiać się od udzielania pomocy na zewnątrz argumentem istnienia ubóstwa we własnym kraju. Tym niemniej, w zakresie lokalnym na czoło wysuwać się będą inne zagadnienia. Kraje rozwijające się będą podkreślać swoje własne problemy i konieczność przemian społecznych, kraje bogate — zaangażowanie się w walkę o światową sprawiedliwość.

5. Zaleca się, by Komitet do Spraw Społeczeństwa, Rozwoju i Pokoju zorganizował dwie grupy robocze: a — pierwsza grupa wyjaśniłaby i zebrała religijne podstawy obowiązku pracy nad rozwojem. Starałaby się ukazać chrześcijanom, że wiara nie walcząca o zbudowanie sprawiedliwego świata nie jest prawdziwie chrześcijańską.

6. Grupa ta mogłaby zastanawiać się nad nowymi formami nabożeństw błagalnych o sprawiedliwość i rozwój, oraz opracować kazania na ten temat. Każde z wyznań religijnych powinno opracować liturgię, głoszącą jedność ludzi i podkreślającą ich równy udział w bogactwach ziemi, przełamując w ten sposób zahamowania jednostronnych sposobów myślenia i konfrontując je z wizją naszej planety, jako wspólnego domu wszystkich chrześcijan. Trzeba wciągnąć w tę pracę także artystów i ludzi pióra, by pomagali przy układaniu nowych pieśni i modlitw sławiących jedność ludzkości.

7. b — Druga ekumeniczna grupa robocza powinna rozważać, w jaki sposób całe zagadnienie światowej sprawiedliwości i światowego braterstwa uczynić centralnym problemem wychowawczym. Grupa ta powinna zwrócić specjalną uwagę na następujące punkty:

8. Komitet, składający się z wychowawców i rodziców winien ułożyć specjalny program nauczania, zaznajamiający dzieci z pojęciami ogólnoludzkiego braterstwa, sprawiedliwości i zobowiązań społecznych. Silny nacisk należy położyć na wpajanie zasad równości rasowej. Grupa ta przygotowałaby ogólne wytyczne adaptowane następnie do lokalnych warunków przez podobne grupy w poszczególnych państwach i diecezjach. W związku z tym należy zwrócić uwagę na rolę, jaką w rozwijaniu dziecięcej wyobraźni odgrywają symbole i bohaterowie. W wychowaniu do jedności nie może zabraknąć przykładu Gandhiego, Jana XXIII i Martina Luthera Kinga.

9. Ideały te powinny być włączone w programy nauczania wszystkich szkół na wszystkich lekcjach — pomocne tu będą wyżej wzmiankowane wytyczne ogólne i programy wzorcowe opracowane przez grupę roboczą.

10. Takie same wytyczne potrzebne są w zakresie innych typów szkolenia wszelkiego rodzaju. Ideały rozwoju i sprawiedliwości powinny być specjalnie mocno podkreślane w wychowaniu religijnym.

11. Bardzo ważną częścią walki o rozwój jest dotarcie z propagandą do dorosłych, których edukacja formalnie już się zakończyła. Organizacje wszelkiego rodzaju i typu mają tu wielką rolę do odegrania. Należy korzystać z doświadczeń krajów, które już przeprowadzały taką kampanię na rzecz rozwoju, np. Holandii.

12. Chrześcijanie powinni aktywnie włączać się w zwalczanie analfabetyzmu, wykorzystując tę akcję dla uświadamiania ludziom sytuacji, w jakiej się znajdują, i budząc wiarę w możliwość twórczych zmian własnym wysiłkiem.

13. Młodzi, mniej skrępowani barierami narodowymi, dzięki świeżości swych poglądów mogą wnieść wielki wkład w kampanię wychowawczą. Sugeruje się, by:

a — pozwolić im na planowanie własnych akcji, zakładając oczywiście rozsądną koordynację z całością pracy,

b — zachęcać ich do rozszerzania horyzontów i umacniania poczucia światowego braterstwa poprzez pracę w innych krajach.

14. Proponowane kampanie w celu wychowania dorosłych wymagają specjalnych materiałów. Jest sprawą bardzo pilną, aby UNESCO utworzyło, najpóźniej do końca 1969 r., specjalny serwis informujący o sprawach rozwoju.

15. Lokalne Komisje Ekumeniczne, adaptując ogólne wskaźniki do potrzeb swego terytorium, powinny również włączyć w swą działalność środki masowego przekazu.

DZIAŁALNOŚĆ POLITYCZNA

16. Działalność chrześcijan w kierunku zainteresowania rządów polityką rozwojową przyniesie wyniki jedynie w wypadku, gdy będzie:

a — w pełni ekumeniczna,

b — ściśle związana z lokalnymi potrzebami, warunkami i możliwościami.

17. Rodzaj działalności politycznej podejmowanej dla osiągnięcia sprawiedliwości i rozwoju jest determinowany rozmaitością struktur politycznych. W systemie parlamentarnym obywatele mogą wywierać wpływ poprzez głosowanie i oddziaływanie na parlament i rząd (grupy nacisku). W innych systemach rządzenia chrześcijanie mogą być zmuszeni do stosowania bardziej pośrednich metod działania, mogą jednak przedstawiać władzom swoje poglądy. Zagadnienie społeczeństw, w których nieustępliwość i opór instytucji w zasadzie nie pozostawia chrześcijanom żadnych pokojowych sposobów dążenia do reform, zostało już w niniejszym dokumencie omówione (I, 17).

18. Bez względu na ograniczenia czy też możliwości lokalnej sytuacji, chrześcijanie mają przyjąć ogólnie ustaloną hierarchię potrzeb i mobilizować poparcie dla wszelkich międzynarodowych poczynań, zmierzających do popierania rozwoju.

19. Należy zorganizować serię konferencji diecezjalnych i ogólnokrajowych w celu zapoznania społeczeństwa z ogólnymi wytycznymi kierunku pracy i zyskania szerokiego poparcia grup religijnych i świeckich. Konferencje te powinny iść w parze z intensywnymi kampaniami propagującymi ideę postępu i sprawiedliwości wśród możliwie najszerszych kręgów społeczeństwa.

20. Należy rekrutować ochotników, którzy wywieraliby stały nacisk na oficjalnych przedstawicieli społeczeństwa. Działacze ci, znając dobrze fakty, poddawaliby parlamentarzystów stałemu obstrzałowi przemyślanych z góry pytań (np. w czasie parlamentarnej dyskusji nad problemem udzielania pomocy w kraju rozwiniętym, czy też w momencie propozycji reformy rolnej — w kraju rozwijającym się). Rozpowszechnione obecnie wśród parlamentarzystów przekonanie, że społeczeństwa nie interesują się sprawami rozwoju i sprawiedliwości zostanie zachwiane dopiero wtedy, gdy jakieś 10-15% wyborców wykaże odpowiednią nieustępliwość. Np. głośny protest uniwersytetów brytyjskich powstrzymał rząd od podwyższenia opłat dla studentów zagranicznych. Jak dotąd chrześcijanie nie wykazali zbytniej aktywności politycznej na polu pomocy ekonomicznej, a przecież w wielu krajach

zaawansowanych właśnie oni są w stanie zmobilizować potrzebne dziesięć procent we wszystkich chyba okręgach wyborczych.

21. Główna część działalności obywateli musi odbywać się wewnątrz państw, gdyż rządy wciąż jeszcze ponoszą odpowiedzialność za większość decyzji światowych. Dlatego też narodowe grupy ekumeniczne, konferencje lub komisje będą brały czynny udział w lokalnych akcjach dla rozwoju. Należy się strzec umacniania podziału świata na część rozwiniętą i nierozwiniętą. Problem sprawiedliwości społecznej i międzynarodowej to nie zagadnienie dobroczynności i jałmużny, protektorów i protegowanych. Wizja chrześcijańska jest wizją głębokiej wzajemnej zależności, dzielenia się doświadczeniami, wzajemnej pomocy, wizją ludzkości pracującej wspólnie nad swym rozwojem i osiągającej „wspaniałą wolność synów Bożych".

22. Wypływają z tego dwie konsekwencje. Pierwsza dotyczy mobilizacji ogólnospołecznego poparcia. Druga wyboru sposobu postępowania. W związku z tym opinia chrześcijańska powinna zachęcać do wypracowania naprawdę międzynarodowej polityki i popierać wzmocnienie międzynarodowych instytucji — centralnych i lokalnych. Są to bowiem narzędzia gospodarcze ludzkości, służące do zarządzania naszym wspólnym dobrem — światem. Wyrażają one najlepiej dążenie do instytucji prawdziwie na miarę naszej planety.

23. Podkreślając palącą konieczność rozwoju nie należy zaniedbywać gromadzenia kompletnej dokumentacji osiągnięć. Nieodzowne do tego są środki masowego przekazu, które należy wykorzystać w kierunku pełniejszej i szerszej informacji o pracach nad rozwojem. Chrześcijanie powinni upominać się o szerszą informację w tym zakresie.

STRUKTURY

24. We współpracy między poszczególnymi wspólnotami chrześcijańskimi dużą przeszkodą będą różnice instytucjonalne. Porozumienie wymagać będzie wielu eksperymentów i wzajemnego przystosowanie się. Nasza konferencja może wskazać tylko ogólne linie postępowania.

25. Praca nad szkolnictwem i informacją, polityczny nacisk w kierunku walki o sprawiedliwość i rozwój muszą być w pełni ekumeniczne. Rozproszone wysiłki pozostaną bez rezultatów. Jako chrześcijanie musimy zbadać i porównać nasze struktury na wszystkich poziomach i ustalić, czy mamy instytucje potrzebne do ścisłej współpracy. Katolicy zakładają narodowe Komisje „Iustitia et Pax" w celu ożywienia i koordynacji swej działalności. Tam, gdzie Narodowe Rady Kościołów mają już analogiczne organy, należy

dążyć do ustalenia pomiędzy nimi ścisłych więzów. Jeżeli organy takie jeszcze nie istnieją, prosimy usilnie Narodowe Rady Kościołów, by rozpatrzyły możliwość ich założenia.

26. Komisje te i komitety muszą sobie zapewnić stałych doradców technicznych, by działać naprawdę wydajnie.

27. Jeśli nawoływania Kościołów do udzielania pomocy ekonomicznej ze strony społeczności świeckiej mają być wysłuchane, Kościoły winny od nowa przemyśleć swój własny udział i swą własną odpowiedź. Inicjatywa dająca rezultaty, zmuszająca narody do uznania wyższości zbiorowej sprawiedliwości społecznej ponad żądania indywidualne, suponuje konieczność uznania także i przez Kościoły obowiązku zbiorowego zaangażowania i poświęcenia regularnie wzrastającej części zasobów na bezpośrednie popieranie rozwoju. Sprawa ta powinna stać na pierwszym miejscu, ponad wszystkimi innymi prowadzonymi przez Kościoły akcjami.

28. Sukces walki o sprawiedliwość i rozwój zależy w dużej mierze od wychowania i organizacji. Chrześcijanie muszą być gotowi do podjęcia ofiar finansowych na ten cel.

29. Wielu ludzi już w tej chwili — uprzedzając inicjatywę instytucji — ofiarowuje część swych dochodów dla sprawy rozwoju. Prosi się komitet o sformułowanie postulatów w tym zakresie.

30. Kościoły powinny zastanowić się, czy dysponują swymi kapitałami zgodnie z rozsądną hierarchią wartości i czy wysiłki ich nie dałyby lepszych rezultatów, gdyby polityka finansowa została ponownie przemyślana. Oto ogólna lista spraw, które w związku z tym wymagają dalszego zbadania.

I. Konieczność ustanowienia instytucji koordynujących terenowe akcje chrześcijan z centralnymi dyrektywami oraz potrzeba stałego kontrolowania efektywności pracy.

II. Zachęcenie towarzystw misyjnych by:

a — pracę dla rozwoju uznały za główny cel swej działalności,

b — koordynowały swoje wysiłki z pracami wszystkich innych instytucji walczących o rozwój,

c — prowadziły działalność misyjną w duchu ekumenicznym.

III. Prosimy instytucje chrześcijańskie, pracujące na polu bezpośredniej pomocy, aby w swej pracy położyły nacisk na zmianę warunków, które dotąd powodują konieczność pomocy. Choć trzeba dziś nakarmić głodne dzieci, przekształcenie rolnictwa może oznaczać, że jutro nakarmią się same. Zbierając fundusze na pomoc, organizatorzy powinni mocno podkreślać ten konstruktywny aspekt nadziei.

31. Wspólnoty chrześcijańskie muszą znaleźć najlepszy sposób określenia w kategoriach pojęć świeckich, co jest ich najważniejszym zadaniem. Jako wspólnoty ponadnarodowe stanowią one antycypację społeczności globalnej, która jeszcze nie istnieje w kategoriach prawnych.

32. Organizacje międzynarodowe mają podobną rolę. Podkreśla to ich związek ze wspólnotami chrześcijańskimi i możliwości współpracy.

33. Dlatego też ruch ekumeniczny powinien zbadać wszystkie możliwe środki, zapewniające ścisłą współpracę pomiędzy religijnymi i świeckimi wspólnotami świata, wyprzedzającymi struktury prawne. Jeżeli potrzebne są nowe organy koordynujące pracę nad rozwojem — należy je utworzyć. Tam, gdzie konieczne jest specjalne poparcie dla organów międzynarodowych, chrześcijaństwo i inne religie powinny go udzielać.

34. Należy więc ustalić łączność pomiędzy przywódcami Kościołów i międzynarodowymi instytucjami zaangażowanymi w rozwój.

WNIOSKI

35. Nasza konferencja stanowczo domaga się od Kościoła Katolickiego i Światowej Rady Kościołów, stałej, wspólnej, długofalowej pracy nad rozwojem świata.

36. Konferencja na temat Światowej Współpracy nad Rozwojem jest pierwszą próbą w dziedzinie wspólnych badań i planowania podjętych przez przywódców chrześcijańskich, duchowieństwo i laikat, z pomocą wybitnych przedstawicieli organów międzynarodowych. Ukazała ona obiecujące możliwości takiej współpracy w przyszłości.

37. Wprowadzenie w życie zaleceń konferencji będzie pracą długofalową, wymagającą systematycznego wysiłku, nakładów finansowych i pomocy ekspertów spoza wspólnot chrześcijańskich.

38. Poleca się, by Komitet dla Spraw Społeczeństwa, Rozwoju i Pokoju stał się stałym organem służącym ekumenicznej współpracy.

39. Stały Komitet powinien wyczuwać potrzeby chwili i działać szybko poprzez tworzone przez siebie ciała.

40. Ekumeniczna praca nad rozwojem jest realizacją podstawowych celów chrześcijaństwa.

41. Ekumeniczna praca nad rozwojem jest wypełnieniem przykazania „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego" i krokiem naprzód w kierunku budowy nowego świata — świata pomyślności i pokoju dla całej rodziny ludzkiej.

Tłum. i streszcz. **mś i hb**

TOMASZ WOŁOWSKI

NIEDOŻYWIENIE A WZROST POTRZEB ŻYWNOŚCIOWYCH W ŚWIECIE

Głód nie jest zjawiskiem nowym na świecie. Jest tak stary jak ludzkość. Nie ma zdaje się kraju, gdzie by nie srożył się on kiedyś. Pojawiał się on najczęściej w wyniku wyjątkowo niekorzystnych warunków klimatycznych: posuchy trwającej przez wiele miesięcy, deszczów powodujących wygnicie zbiorów. Wywoływany był klęskami żywiołowymi: powodziami, trzęsieniami ziemi, szarańczą, zarazą. Niosły go wreszcie działania wojenne, niszczące osady i dobytek ludzki, uniemożliwiając uprawę ziemi, zebranie dojrzałych już plonów. W średniowieczu w Europie głód był zjawiskiem częstym. Historia notuje ruchy głodowe ludności wiejskiej, mające charakter rewolt społecznych, tłumione, zwłaszcza w Niemczech, z wielką bezwzględnością. Głód srożył się w Europie w latach wojny trzydziestoletniej, a i potem nieraz zbierał swoje pokłosie na różnych obszarach. Znany jest głód w Irlandii w latach czterdziestych XIX wieku, wywołany gwałtownym rozszerzeniem się zarazy ziemniaczanej, a ziemniaki stanowiły wówczas główny składnik pożywienia i upraw tej ubogiej wyspy. Po pierwszej zaś wojnie światowej silny głód nawiedził południowe obszary Związku Radzieckiego. Wówczas to po raz pierwszy zorganizowano pomoc międzynarodową na większą skalę, mającą na celu ratowanie przede wszystkim dzieci, poprzez tworzenie punktów dokarmiania. Nie była to pomoc wielka, istotne było jednak to, że odsunięto wówczas choć trochę na bok zapory natury politycznej i ideologicznej, mogące stanowić tamę dla wszelkiego zdrowego odruchu pomocy.

Głód jednak taki, jaki występował w Europie, miał charakter sporadyczny — klęski wyjątkowej spadającej na ten lub inny obszar. Takie też wspomnienie jego zachowało się w suplikacjach: „od powietrza, głodu, ognia i wojny..." Obraz jednak przerażającej rzeczywistości tej klęski zatarł się w świadomości społeczeństw europejskich. Rzeczywistość tę dopiero potrafił podczas ostatniej wojny stworzyć człowiek sztucznie dla wyniszczenia innego czło-

wieka w obozach koncentracyjnych, w obozach wyniszczenia, a nawet w obozach jenieckich, gdzie w niewoli niemieckiej marli z głodu żołnierze radzieccy. Nad Pacyfikiem działo się podobnie w niewoli japońskiej, tam marli z głodu żołnierze amerykańscy i angielscy.

Klęska głodu jest wydarzeniem wyjątkowym na jakimś obszarze, choć potrafi przybrać takie rozmiary, jakich przerażający przykład mamy na terenie Biafry, a dwa lata temu obserwowaliśmy na terenie Indii i Pakistanu jako wynik bezdeszczowych monsumów, czy jeszcze wcześniej w wyniku trzęsienia ziemi w Indonezji, Iranie, Ekwadorze. Obok takich klęsk ludzkość w swej całości ma do czynienia stale i permanentnie z niedożywieniem i głodem na owych wielkich obszarach, które nazywa się Trzecim Światem.

Na tym obszarze głód jest, jeśli takiego wyrażenia użyć można, rzeczywistością zadomowioną. Od czasu do czasu wybuchają tam potężne klęski głodowe, związane z latami nieurodzaju. Przed ostatnią wojną notowano milionowe ich ofiary w Chinach, w Indiach. Prasa rejestrowała wówczas szczególnie wstrząsające informacje, a ze strony obywateli państw zamożniejszych towarzyszyła im obojętność. Świat głodujących był to świat daleki, egzotyczny, który niewiele obchodził przeciętnego człowieka pośród jego rozlicznych zajęć. Występowały najwyżej jakieś sporadyczne charytatywne odruchy przyjścia z pomocą ludziom w ogniskach głodu. A zjawisko głodu na świecie odnoszono właśnie do tych nielicznych ognisk.

Trudno przypisywać prof. Josué de Castro pierwszeństwo w sprawie zwrócenia ludziom uwagi na rozmiary i zasięg tego zjawiska, jakim jest głód na świecie. Przecież to Liga Narodów już w latach 1934—1938 przeprowadziła pierwszą próbę przebadania w świecie sytuacji w zakresie wyżywienia, której wyniki opublikowano dopiero w roku 1946 łącznie z wynikami Pierwszego Przeglądu Wyżywienia przeprowadzonego przez FAO. Przecież działał przed wojną człowiek niespożytej energii, propagator stworzenia organizacji do spraw wyżywienia na świecie, sir John Boyd Orr, który w wyniku swoich zasług i kompetencji został pierwszym dyrektorem powstałej w 1945 r. Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa przy Narodach Zjednoczonych (FAO — Food and Agriculture Organization). Przecież Konferencja w Hot Springs w r. 1943, w wyniku której zapadła decyzja powstania FAO, wyraźnie potwierdziła związek powszechności zjawiska głodu z powszechnością nędzy. Zasługą de Castro jest szeroko rozlegający się, dobitny w języku krzyk na alarm o rozmiarach i charakterze tego zjawiska, jakim jest obecnie głód na świecie. Opierające się na wynikach ankiety żywieniowej Ligi Narodów oraz na przepro-

wadzonych bezpośrednio po wojnie badaniach FAO wykazuje on w swojej wydanej po raz pierwszy w 1951 r. *Geopolityce głodu*, że zjawisko niedożywienia i głodu właściwego zamiast osłabnąć po wojnie, spotęgowało się jeszcze na ziemi. W liczbach bezwzględnych coraz większe rzesze ludności są nimi dotknięte — i w liczbach względnych procent ludności na świecie otrzymującej niewystarczającą dzienną rację kaloryczną (poniżej 2200 Kcal) wzrósł wydatnie, obejmującej więcej niż połowę ludzkości (59%).

De Castro zwraca uwagę na dwojaki charakter niedożywienia. Tam, gdzie ma się do czynienia z niedostatkiem wyżywienia, tam występuje przede wszystkim niedobór kaloryczny. Minimalną przeciętną rację dzienną stanowi 2300—2500, a nawet i więcej Kcal na głowę.

Dość szeroki margines przeciętnej racji kalorycznej wynika tak z warunków klimatycznych, jak i ze składu ludnościowego. Dzieci wymagają mniejszej dozy pokarmu o charakterze energetycznym, natomiast mężczyźni ciężko fizycznie pracujący powinni otrzymywać nawet 4500—6000 Kcal dziennie. Dysproporcję w odżywianiu między krajami słabo rozwiniętymi a rozwiniętymi ukazuje przykładowo tabela z pracy M. Cepède, F. Houtart i L. Grond *Nourrir les hommes* z r. 1963, oparta o dane *Drugiego Przeglądu Wyżywienia* FAO z r. 1952.

TABL. 1. OSIĄGALNA A NIEZBĘDNA RACJA KALORYCZNA W NIEKTÓRYCH KRAJACH TRZECIEGO ŚWIATA I KRAJACH ROZWINIĘTYCH W ROKU 1952

A. Kraje niedożywione

Kraj lub Obszar	Racja osiągalna w Kcal	Racja niezbędna w Kcal	Stan zaspokojenia w %
Indie	1700	2250	75,6
Peru	1920	2540	75,6
Płn. Afryka	1920	2430	79,1
Tanganika	1980	2420	81,8
Meksyk	2050	2490	82,8
Cejlon	1970	2270	86,8
Japonia	2150	2330	92,3
Wyspa Mauritius	2240	2410	92,9
Brazylia	2350	2450	95,9

B. Kraje żywnościowo dostatnie

Kraj	Racja osiągalna w Kcal	Racja niezbędna w Kcal	Stan zaspokojenia w %
Włochy	2580	2440	105,7
ZSRR	3020	2710	111,4
Francja	2850	2550	111,8
Kanada	3130	2710	115,5
Szwajcaria	3150	2720	115,8
Wielka Brytania	3100	2650	116,9
Stany Zjednoczone	3130	2640	118,5
Australia	3160	2620	120,6
Nowa Zelandia	3250	2670	121,7
Argentyna	3190	2600	122,7

Jeśli zdać sobie sprawę, że w 1952 r. żyło w samych Indiach 370 mln ludzi, z których przeciętnie każdy spożywał dziennie o 25% za mało pożywienia, i wiedząc zarazem, iż muszą obok pewnych grup ludności spożywających dostateczne racje żywności istnieć masy ludzkie spożywające ilości poniżej przeciętnej (na podstawie innych badań sondażowych ustalić można było, że ponad 40% ludności tamtejszej spożywało już przed wojną racje poniżej poziomu minimalnego), wówczas uzmysłowić sobie można rozmiary tego zjawiska, które nazywa się permanentnym głodem utajonym, lub przymieraniem głodem, i jak blisko tu jest do możliwości pojawienia się głodu otwartego zbierającego liczne pokłosie śmierci.

Zdawać sobie poza tym należy sprawę, że racja żywnościowa nie jest jednolicie rozłożona w roku; że istnieją, zwłaszcza wśród społeczności wiejskich, ostre głody sezonowe, lub okresy niedożywienia na granicy ostrego głodu, z okresami przednówkowymi.

Jeśli chodzi o sytuację obecną na świecie, to ludzi, którym stale nie dostaje pożywienia, najwięcej jest na Dalekim Wschodzie (ok. 30% na Cejlonie, ok. 25% w Burmie i Indiach, o Indonezji, gdzie jedna z gorszych sytuacji, brak wystarczających danych). Szacuje się na tym całym obszarze liczbę permanentnie głodnych ludzi na 20%, na całym świecie na 10—15%, tzn. na 300—500 mln.

Niedobór kaloryczny jest jedną stroną głodu utajonego, tą bardziej rzucającą się w oczy, jako związaną z samym niedostatkiem ilościowym pożywienia. De Castro postarał się o bardzo silne podkreślenie znaczenia głodu jakościowego. Jednym z podstawowych jego elementów jest niedobór białka w pożywieniu ludzkim,

a szczególnie białka pochodzenia zwierzęcego. Trzeba zwrócić uwagę, że pokarm dzieci, młodzieży, kobiet w ciąży musi być specjalnie bogaty w białko. Wiedząc, jak wielka jest przewaga dzieci i młodzieży w Trzecim Świecie, jak „młody" jest skład demograficzny tamtejszej ludności, a w związku z tym o ile wyższy jest przyrost naturalny, zdać sobie można sprawę, że tutaj dotyka się najbardziej istotnej kwestii w sprawach wyżywienia na świecie. Sprawa ta jest tym bardziej newralgiczna, że do wyprodukowania niezbędnego człowiekowi białka zwierzęcego w postaci mięsa, produktów mlecznych, jaj (ryb na szczęście to nie dotyczy), potrzeba dużej dodatkowej produkcji roślinnej na karmienie zwierząt. Gdyby zastosować przeliczenie na ilość kalorii roślinnych, potrzebnych do otrzymania niezbędnej człowiekowi racji dziennej tak produktów roślinnych, jak mięsa, mleka, jaj, to okaże się, że w zależności od gatunku pasionych zwierząt i od zapotrzebowania ze strony człowieka na białko, dzienna „racja" kaloryczna potrzebna człowiekowi z roślinnej produkcji rolniczej wynosi 6 000—10 000 Kcal.

Jak bardzo człowiekowi, a zwłaszcza dzieciom białko jest potrzebne, niech świadczy to, że jednym z najczęściej spotykanych upośledzeń zdrowotnych wśród małych dzieci z krajów słabo rozwiniętych jest tzw. kwashiorkor. Związany on jest z gwałtownym spadkiem ilości białka w pożywieniu powstającym w momencie odstawienia od piersi i przejścia dziecka z pokarmu matki na pokarm taki, jaki spożywa normalnie jego rodzina. Są kraje, gdzie 80% dzieci dotkniętych jest kwashiorkorem, ok. 20% dzieci umiera, a u wielu pozostają na całe życie trwałe uszkodzenia wątroby i inne upośledzenia zmniejszające w dużej mierze przyszłą wydajność w pracy po dorośnięciu. Często człowiek dorosły w tych krajach nie tylko dlatego źle pracuje, że mu aktualnie nie dostaje pożywienia, ale także ze względu na to, iż wtedy, kiedy wzrastał, nie jadł dostatecznie.

Szczególnie wysoki procent dzieci dotkniętych kwashiorkorem występuje w Centralnej Afryce (Kongo), gdzie blisko 80% normalnego pożywienia stanowi manioka. Występuje on także w tych społecznościach, gdzie kukurydza jest głównym źródłem pożywienia. Stąd kwashiorkorem dotknięte są także dzieci w Ameryce Łacińskiej. Na Dalekim Wschodzie występuje on, ale w trochę mniejszych rozmiarach, dzięki większemu udziałowi roślin strączkowych w pożywieniu.

Złe odżywienie jakościowe przejawia się przede wszystkim w wysokiej proporcji kalorii z węglowodanów. Zgodny jest pogląd, że gdy więcej niż 80% kalorii w dziennej racji pochodzi z potraw przygotowanych ze zboża, korzeni mącznych i cukru, można być przekonanym o złej jakości pożywienia.

Pożywienie zaś ponad 60% rodzin z krajów słabo rozwiniętych przekracza tę granicę 80%. Niski też jest udział roślin świeżych (jarzyn) i owoców dostarczających witamin i różnych niezbędnych składników mineralnych. Owoce na przykład w krajach Dalekiego Wschodu uchodzą za luksus, czego już nie można powiedzieć o arabskim Bliskim Wschodzie. Często jeszcze religijne tabu rzutują na sposób odżywiania.

Należy powiedzieć, że pożywienie codzienne ludzi w krajach słabo rozwiniętych cechuje na ogół wielka jednostronność. Je się to, co najłatwiej wyprodukować. W niektórych okolicach będzie to proso, w innych zasobniejszych ryż, w innych jakieś miejscowe produkty tropikalne, najczęściej mączne bulwy i korzenie. Jednostronność pożywienia występuje zwłaszcza wśród tych grup ludnościowych, które oddają się jakiejś monouprawie rolniczej. Bardzo często winę za zachwianie miejscowej równowagi jakościowej w wyżywieniu ponosi dawny system kolonialny, który potrafił narzucić ludności pracę plantacyjną, przy czym plantacje te (kakao, kawy, kauczuku, orzeszków ziemnych itd) wpłynęły na zarzucenie upraw różnych miejscowych roślin, które stanowiły w tamtejszym menu urozmaicenie o takiej odżywczej wartości, jaką w pożywieniu europejskim są jarzyny. Wynikiem jednostronności jest powszechny w krajach słabo rozwiniętych obok niedoboru białka niedobór witamin i niezbędnych elementów mineralnych, powodujący ostre schorzenia karencyjne.

Najgorsze braki w odżywianiu występują wśród tej ludności, która osiedlając się w miastach, w dzielnicach nędzy, porzuca tradycyjny sposób wyżywienia, przechodząc na uproszczone wyżywienie na modłę europejską, pozbawione jednak ze względu na dużą kosztowność urozmaiceń jarzynowo-owocowych, a zwłaszcza produktów zwierzęcych, przez co wyżywienie to jest prawie całkowicie pozbawione białka i witamin.

Jakie są rezultaty takiego odżywiania wśród ludności krajów słabo rozwiniętych? Brak witaminy A, zawartej w świeżych jarzynach i owocach, wywołuje nieraz objawy ślepoty nie do uratowania, zwłaszcza u dzieci. Brak ten jest sprawą powszechną w Indonezji, Chinach Ludowych, Burmie, po części na całym Dalekim Wschodzie, w półpustynnych obszarach Afryki, częściowo w Ameryce Łacińskiej. Brak żelaza i kwasu foliowego w pokarmach pociąga za sobą ostre przejawy anemii niebezpieczne zwłaszcza wśród kobiet ciężarnych i karmiących. Pogłębia ją wielka ilość pasożytów. Brak wapna na skutek małego spożycia mleka wywołuje przejawy krzywicy. Brak witaminy B_2, wywołujący silne obrzęki warg i języka, związany jest z pokarmami z korzeni mącznych.

Pewne niedomogi pomogła zlikwidować polityka żywnościowa.

Wraz z nakazem mniej dokładnego łuszczenia ryżu znikła w Indonezji, Indiach, Chinach choroba beriberi. Jest ona jednak jeszcze powszechna w Burmie, Syjamie, Wietnamie.

Na co rzutuje złe odżywianie? Poza wysoką śmiertelnością zwłaszcza małych dzieci (ponad 100 na 1000 urodzonych w Azji i Ameryce Łacińskiej, ponad 200 w Afryce), występują przejawy słabego rozwoju biologicznego. Przykładem tego, co może dać polityka wprowadzenia wzbogaconego jakościowo pożywienia przez sztuczne nawet witaminizowanie i oddanie śladowych składników mineralnych, może być znaczna poprawa wagi i wzrostu ciała wśród społeczeństwa japońskiego.

Wśród dorosłych niedożywienie, poza specyficznymi schorzeniami karencyjnymi, wywołuje apatię, niechęć do pracy, osłabienie chorobowej obronności organizmu.

Jeżeli ogólnie można było przyjąć, że 20% ludności w regionach słabo rozwiniętych na świecie cierpi na chroniczny brak wystarczającej ilości pożywienia, to ludności jakościowo niedożywionej jest tam ponad 60%. W stosunku do całej ludzkości oznacza to, że w przybliżeniu połowa jej cierpi na niedożywienie, jeżeli potraktować łącznie niedożywienia ilościowe i jakościowe.

Warto przyjrzeć się na podstawie *Trzeciego Światowego Przeglądu Wyżywienia* z roku 1963, jaki był rozdział zaopatrzenia w żywność na różnych obszarach świata w stosunku do liczby zamieszkującej te obszary ludności.

Na marginesie warto zaznaczyć, że podział, którego trzyma się FAO, nie jest podziałem geograficznym, a podziałem, jeśli tak można nazwać, typologicznym, związanym z gęstością zaludnienia i typem upraw. Daleki Wschód grupuje kraje o najgęstszym zaludnieniu od Pakistanu po Indonezję, Chiny, Koreę, Japonię, pod nazwą Bliskiego Wschodu ujęte są kraje półpustynne od Iranu i Afganistanu po Turcję i położone w Afryce Egipt (ZRA) i Libię. Afryka nie obejmuje wobec tego Egiptu i Libii. Ameryka Łacińska obejmuje zaś Amerykę Południową i Środkową łącznie z Antylami. Dane dotyczą roku rolniczego 1958/59. Z tego też *Przeglądu Światowego* wzięte jest oszacowanie udziału tych obszarów w produkcji dochodu na świecie. Podkreślone zostały sytuacje ekstremalnie korzystne i niekorzystne.

Ten obraz o niezmiernie wyrazistej wymowie uzupełnić trzeba poglądem na ewolucję sytuacji żywnościowej w świecie w ciągu ostatnich trzydziestu lat, to znaczy poczynając od czasów bezpośrednio przedwojennych. Ewolucję tę chcą uchwycić trzy kolejne przeglądy sytuacji wyżywienia w świecie, dokonane przez FAO, pierwszy bezpośrednio po wojnie (opublikowany w 1946 r.), drugi opublikowany w 1952 r., trzeci w 1963 r. Ostatni zgromadził dane

z 80 krajów, odnoszące się do 95% ludności świata. Jest on najbardziej szczegółowy, opiera się o specjalne badania sondażowe, dotyczące diety pożywieniowej w różnych krajach, uwzględniając wobec tego wielkość i rodzaj spożycia przeciętnego mieszkańców, nie tylko w oparciu o dane dotyczące zaopatrzenia ludności w żywność, ale także w odniesieniu do strony jakościowo-konsumpcyjnej spożywanych pokarmów. Trendy w sytuacji wyżywienia ukazuje porównując dane przeciętne z trzech okresów 1934—38, 1948—52 i 1957—59.

TABL. 2. ROZKŁAD PROCENTOWY LUDNOŚCI, ZAOPATRZENIA W ŻYWNOŚĆ I DOCHODU PRODUKOWANEGO NA ŚWIECIE W ROKU 1958

Obszary	Ludność		Zaopatrzenie w żywność			Dochód wyprodukowany	
			całkowite	produkty pochodz. zwierzęcego	produkty zbożowe		
Daleki Wschód	52,9		27,8	18,5	44,2	12,3	
Bliski Wschód	4,4		4,2	2,8	5,5	1,9	
Afryka (bez Egiptu i Libii)	7,1	71,3	4,3	2,8	6,3	2,5	21,5
Ameryka Łacińska	6,9		6,4	6,7	6,5	4,8	
Europa i ZSRR	21,6		34,2	38,4	26,2	39,5	
Australia i Oceania	6,6		21,8	29,2	10,4	37,3	
Ameryka Północna	0,5		1,3	1,6	0,9	1,7	
Świat	100		100	100	100	100	

Na tej podstawie można ustalić, że w zakresie globalnej produkcji żywności, jeżeli przedwojenną produkcję przyjąć za 100, to świat cały w latach 1948—52 produkował jej 112, a w latach 1957-59 — 149. Znamienne, że ten względny przyrost produkcji, o ile w latach 1948—52 wykazywał jeszcze dość znaczną rozbieżność między krajami słabo rozwiniętymi a rozwiniętymi (odpowiedni wskaźnik 107 i 117), to w latach 1957—59 różnica ta zmalała (145 i 152). Nie jest to jednak w żadnej mierze zadowalające tempo wzrostu. Sir John Boyd Orr, stojąc w 1945 r. na czele FAO, wysunął założenie zdwojenia produkcji do 1960 r. Tym bardziej, że trzeba mieć na względzie to, iż bardzo różny jest przedwojenny poziom odniesienia w zakresie produkcji na mieszkańca. O ile przeciętną światową przedwojenną produkcję żywności na mieszkańca przyjąć za 100, to już przed wojną mieszkaniec krajów „wysoko kalorycznych" (jest to określenie wprowadzone przez FAO, obejmujące te kraje, gdzie wartość kaloryczna spożywanego pokarmu

jest wysoka; oprócz Europy, ZSRR, Północnej Ameryki, Australii z Oceanią obejmuje ono swym zakresem także trzy kraje Rio Plata w Ameryce Południowej: Argentynę, Urugwaj i Paragwaj), spożywał 177, a krajów „nisko kalorycznych" — 61. Ze względu na wielką różnicę w przyroście ludności, gdy rozpatruje się wzrost zaopatrzenia w żywność na jednego mieszkańca, należy zdecydowanie podkreślić, że nie występuje on praktycznie w krajach „nisko kalorycznych". Wracając do przyjętych trzech okresów: przedwojennego, powojennego i z lat sześćdziesiątych, wskaźnik ten kształtował się kolejno 61, 55, 62, podczas gdy w krajach wysoko kalorycznych 177,•184, 211 (stale w odniesieniu do światowej przeciętnej przedwojennej na mieszkańca = 100). Gorzej jeszcze ta dysproporcja wygląda 'w zaopatrzeniu w środki żywnościowe pochodzenia zwierzęcego. Przyjmując podobnie poziom przeciętny spożycia ich przed wojną na mieszkańca w świecie za 100, to w kolejnych okresach w krajach „nisko kalorycznych" kształtował się 47, 39, 46, a w krajach „wysoko kalorycznych" 205, 220, 269. Jeszcze bardziej rzuca się w oczy różnica, jeżeli zejść na poziom poszczególnych obszarów; i tak jeżeli w Północnej Ameryce poziom ogólnego zaopatrzenia w żywność kształtował się w tych okresach 313, 339, 351, a w produkty zwierzęce 394, 460, 495, to na Dalekim Wschodzie ogólne zaopatrzenie w żywność na jednego mieszkańca wynosiło 57, 49, 56, a zaopatrzenie w mięso, mleko, ryby, jaja itp., 38, 30, 38.

I tu dotyka się punktu węzłowego problematyki niedożywienia na świecie. W wielu ze słabo rozwiniętych krajów niedożywienie i głód wiąże się z przeludnieniem. Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że nie jest to związek konieczny. Najgęstsze zaludnienie na świecie występuje w Holandii, a jest to jeden z najlepiej odżywionych krajów. Niedożywienie i głód utajony występują poza tym i w takich krajach, które są słabo zaludnione i gdzie produkcja rolna jest tak mało rozwinięta, że nie jest w stanie wyżywić i miejscowej ludności, a tym bardziej powstających skupisk miejskich. W skali jednak światowej stwierdzić można, że problem niedożywienia staje się coraz bardziej nabrzmiały, w miarę jak liczba ludności na globie coraz szybciej wzrasta. Obserwuje się bowiem stałe podnoszenie się światowej stopy przyrostu naturalnego. O ile w 1650 przyrost naturalny wynosił w świecie ok. 0,5% rocznie, a w 1900 r. ok. 1%, to w 1950 r. wynosił ok. 1,3%, a w 1960 r. ok. 1,7% z dalszą na razie tendencją do wzrostu. Warto zrozumieć wymowę tych liczb.

Stopa	0,5%	oznacza	zdwojenie	ludności	w	140 lat
„	1%	„	„	„	„	70 lat
„	1,5%	„	„	„	„	47 lat

Stopa 2,0% oznacza zdwojenie ludności w 35 lat
„ 2,5% „ „ „ „ 28 lat
Stopa 3,0% oznacza zdwojenie ludności w poniżej 24 lat

O ile w 1900 r. zamieszkiwało ziemię ok. 1550 mln ludzi, a w 1930 r. ok. 2020 mln ludzi, to w 1960 r. prawie równo 3 mld ludzi. Alan B. Mountjoy w pracy pt. *Industrialization and Under-Developed Country*, Londyn 1963, zauważa, że o ile na pierwsze 2 mld ludności ludzkość potrzebowała z grubsza szacując 200 tys. lat, to na następne wystarczy jej nieco ponad 30 lat. Zaś J. Huxley w *Population and Human Fulfilment*, London 1957, pisze: „Wzrost ludnościowy postępuje... z przyspieszeniem, w wyniku którego początkowy stan wirtualny stabilizacji na ziemi przekształcił się w powolny, ale zdecydowany wzrost, potem w szybką ekspansję, a ostatecznie w proces eksplozji".

Nie wchodząc w zawiłości prognozy demograficznej, można tutaj zauważyć, że obecnie niezmiernie wysoki wskaźnik przyrostu naturalnego na obszarach słabo rozwiniętych, dochodzący do nienotowanej nigdy dotąd wysokości 3,6% w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej (średnio w stosunku do całego jej obszaru nieco powyżej 3%) wywołany jest przede wszystkim spadkiem śmiertelności tak wśród dorosłych jak i wśród dzieci, i że w miarę tylko samego „starzenia się" społeczeństw, nie uwzględniając nawet spodziewanego podnoszenia się stopy życiowej w tych krajach, będzie wykazywał osłabienie tendencji wzrostowej. Już obecnie takie załamanie tendencji wzrostowej przyrostu naturalnego daje się obserwować w Azji. Stąd różnica między dziś opracowywanymi przez ONZ prognozami przyszłego zaludnienia na świecie, a tymi, które były opracowane w 1958 r. wynosi, jeśli chodzi o Azję w 2000 r., o blisko 400 mln mniej w stosunku do przyrostu przewidywanego wcześniej.

Należy dodać, że sytuacja wręcz odmienna jest w Afryce. Z jednej strony obserwacja obecnej stopy przyrostu naturalnego każe przyjmować, że będzie on wyższy, niż był pierwotnie zakładany, przede wszystkim jednak dokładniejsze spisy ludności w latach sześćdziesiątych wykazały, że dotąd „nie doliczano się" jej właściwej liczby i wobec tego w 2000 r. należy spodziewać się, że będzie jej o 250 mln więcej niż szacowano pierwotnie (764 mln zamiast 517 mln).

Prognozy demograficzne dotyczące poszczególnych obszarów na świecie mają niezmiernie istotne znaczenie dla określenia, jak duże zwielokrotnienie produkcji żywnościowej potrzebne tam jest w najbliższych latach i w dalszej perspektywie. W *Trzecim Przeglądzie Wyżywienia* eksperci FAO dokonali takiej próby przyjmu-

jąc za rok docelowy w krótkim terminie rok 1975, zaś w dalszej perspektywie rok 2000. Celem tutaj było ustalenie, w zakresie jakich grup pożywienia wymagany jest na poszczególnych obszarach szczególny wysiłek produkcyjny, by ludziom w możliwie najprostszy sposób zapewnić możliwie wielostronne pożywienie.

Podstawą tych wyliczeń musiało być rozpoznanie tak sposobu odżywiania się rodzin w poszczególnych krajach, istniejących przyzwyczajeń i upodobań, jak i dostępnego tam zaopatrzenia w żywność. Jak już wspomniano, dokonano tego na drodze badań sondażowych. Pozwoliły one stwierdzić, w jakich częściach świata, na jakich obszarach jakiego typu niedobory żywieniowe dominują; z jakimi trudnościami należy się liczyć, a jakie z nich, nawet jeśli są duże, koniecznie przewyciężyć, by zapewnić wreszcie ludności zaspokojenie najbardziej elementarnych potrzeb żywieniowych. Powiedzieć można, że założenia ustalone na rok 1975 mówią o osiągnięciu tego, co ściśle niezbędne, że wobec tego stanowią one minimalną jak gdyby normę dostosowaną do dominujących na danym obszarze typów produkcji żywnościowej; założenia zaś na rok 2000 przewidują dalszą poprawę sytuacji wyżywienia, zawsze jednak uwzględniając typ zasobów klimatyczno-glebowych, determinujących choćby częściowo rodzaj produkcji w przyszłości.

Z badań sondażowych wynika rozpoznanie następującej sytuacji wyżywieniowej w świecie w zakresie różnych grup produktów żywnościowych.

Produkty zbożowe, wartościowy składnik pożywienia pod względem energetycznym, a także ze względu na pewną zawartość białka o dużej wartości biologicznej (zwłaszcza ryż i niektóre gatunki prosa), o ile w Ameryce Północnej i Oceanii są spożywane w bardziej ograniczonej mierze (70 kg i 90 kg na mieszkańca rocznie) ze względu na duży tam udział produktów zwierzęcych w pożywieniu, o tyle na pozostałych obszarach świata, nawet w rozwiniętych krajach Europy, stanowią nadal podstawowy składnik codziennej racji żywnościowej. Znamienne jest, że jeden z wyższych poziomów spożycia produktów zbożowych, może nawet nieco za wysoki, występuje w krajach Bliskiego Wschodu (160 kg/rok). Natomiast spożycie Dalekiego Wschodu (143 kg/rok) uznać można byłoby dopiero wtedy za zbyt duże, gdyby znacznie zwiększyć spożycie produktów zwierzęcych. Produkcja zbóż dzisiaj już tam jednak nie nadąża za spożyciem i kraje te z przedwojennych eksporterów stają się coraz bardziej importerami. Toteż duży wysiłek stoi przed produkcją zbożową Dalekiego Wschodu, by wzmóc ją na tyle, by sprostała ona w nadchodzących latach przynajmniej przyrostowi liczby ludności. Na szczęście jednak sygnalizuje się z Indii, że ostatnio, w oparciu o meksykańskie od-

miany pszenicy (a w Meksyku od lat kilkunastu notowano olbrzymi stały przyrost plonów i produkcji), nasiennictwo miejscowe wyprodukowało odmiany przynoszące w niezmienionych prawie warunkach uprawy plony przynajmniej dwukrotnie wyższe od dotychczasowych.

Z kolei Ameryka Łacińska stanowi obszar, gdzie na razie nie brak produktów zbożowych i jak dotąd nie ma obaw o przyszły wzrost tej produkcji.

Specyficzna natomiast sytuacja jest w Afryce. O ile ani na południu tego kontynentu, ani na arabskiej północy, ani nawet w Afryce Wschodniej nie występuje niedobór produktów zbożowych, o tyle w Afryce Centralnej i Zachodniej podstawowe pożywienie stanowią produkty z innej grupy: korzeni (i bulw) mącznych.

Ta druga grupa pożywienia stanowi w warunkach tropikalnych najłatwiejsze w produkcji i najtańsze źródło kalorii, co mogło by sugerować, że najprostszą drogą podniesienia wartości energetycznej pożywienia tamtejszej ludności jest zwiększanie upraw tych roślin. Są to jednak produkty o małej koncentracji kalorii, wobec czego stanowią pożywienie objętościowe, niekorzystne specjalnie dla małych dzieci i kobiet ciężarnych. W dodatku zawartość białka jest niska i jest to białko o niewielkiej wartości. Spożycie korzeni mącznych, które na terenie Afryki Centralnej wynosi 320 kg manioki, bulw itp. rocznie na mieszkańca, występuje również w dużych ilościach na terenie Azji Południowo-Wschodniej (136). Porównanie z wysokim spożyciem ziemniaków na mieszkańca w Europie Wschodniej i ZSRR (179 kg) jest ryzykowne, liczba ta bowiem odnosi się do produkcji i kryje się za nią także spasanie trzody chlewnej. Jeśli chodzi o założenia na przyszłość, to zdecydowanie należy dążyć, by w krajach, gdzie korzenie mączne stanowią główny składnik pożywienia, ograniczyć ich spożycie na rzecz zbóż.

Trzeci typ pokarmu to cukier. W niektórych rozwijających się regionach spożycie jego jest za wysokie. Dotyczy to zwłaszcza niektórych krajów Ameryki Łacińskiej. Słodycze spożywane są chętnie, stąd duża wszędzie elastyczność popytu na cukier w odniesieniu do wzrostu dochodów indywidualnych. Na Dalekim Wschodzie jest on drogi i występuje jego duży niedobór. O ile średnia światowa wynosi 18 kg rocznie na głowę, to na Dalekim Wschodzie 9 kg, na Bliskim 14 kg, w Afryce 11 kg. Za to w Europie 28 kg, w Ameryce Łacińskiej 33 kg, a w Ameryce Północnej 41 kg i Oceanii 49 kg. Pewne jest, że w tych regionach, gdzie spożywa się mało tego najłatwiej przyswajalnego węglo-

wodanu o dużej wartości kalorycznej, przewidywać należy jego wzrost.

Czwartą z większych grup stanowią ujęte razem pokarmy z roślin strączkowych i orzechy. Jest to grupa pożywienia bardzo ważna ze względu na skoncentrowane źródło energii, białka, składników mineralnych i witamin z grupy B. Należy stwierdzić, że w krajach rozwijających się, a zwłaszcza na Dalekim Wschodzie, je się ich znacznie więcej niż w Europie. Ale też obserwuje się tam stały powolny spadek ilości spożywanej na głowę od czasów przedwojennych. Niezbędne jest położenie nacisku na wzrost tej produkcji ze względu na duże trudności w zaopatrzeniu ludności w dostateczną ilość białka zwierzęcego.

Jarzyny i owoce zawierają bardzo wiele elementów mineralnych i witamin. Podniesienie ich spożycia w krajach słabo rozwiniętych jest niezmiernie istotne, szczególnie gdy chodzi o zachowanie zdrowia ludności i o rozwój dzieci. Niekiedy produkcja ich jest trudna, zwłaszcza gdy jakaś strefa jest sucha, półsucha lub zimna (górska). Z *Przeglądu* wynika, że najniższe spożycie jarzyn i owoców występuje na Dalekim Wschodzie (60% średniej światowej na mieszkańca). Zwłaszcza owoce są uważane za luksus, produkowany na eksport. Trochę więcej jedynie spożywa się tam suszonych jarzyn. Z obszarów słabo rozwiniętych wysokie spożycie owoców i jarzyn występuje na Bliskim Wschodzie. Założenia dotyczące przyszłego zaopatrzenia ludności w żywność przewidują, że przynajmniej 5% kalorii powinno pochodzić od owoców i jarzyn.

Produkty pochodzenia zwierzęcego stanowią podstawową, niezbędną grupę w pożywieniu człowieka. Jeśli oddzielnie rozważać mięso, ryby, jaja, a odrębnie mleko i produkty mleczne (bez masła, które zostanie uwzględnione w grupie tłuszczów), to przeciętne spożycie w świecie produktów mięsno-rybno-jajecznych wynosi 33 kg (z czego na ryby przypada 15%, a na jaja 12%). Ale gdy w Europie Zachodniej mieszkaniec spożywa 63 kg, w Europie Wschodniej 48 kg, w Północnej Ameryce 116 kg, w Ocenii 129 kg — to w Ameryce Łacińskiej 44 kg (ale w krajach Rio Plata 114 kg, a w Ameryce Centralnej 21 kg), w Afryce 18 kg (przy czym w Afryce Centralnej i Zachodniej 11 kg), na Bliskim Wschodzie 17 kg, a na Dalekim Wschodzie 15 kg. Nie można tu zapominać, że jest to wielkość przeciętna, a nigdzie bardziej niż przy spożywaniu mięsa nie występuje w krajach słabo rozwiniętych większa rozpiętość spożycia w zależności od zamożności indywidualnej. Jeśli chodzi o mleko i produkty mleczne, zróżnicowanie jest jeszcze większe, średnia światowa 82 kg. Północna Ameryka 305 kg, Oceania 209 kg, Europa 180 kg, Ameryka Łacińska 82 kg, Bliski Wschód 78 kg, Afryka 35 kg, (ale Centralna i Zachodnia Afryka 10 kg, czemu jako

wytłumaczenie może służyć szeroko jeszcze rozprzestrzeniona plaga muchy tse-tse uniemożliwiającej hodowlę bydła). Daleki Wschód 20 kg (najniżej w Indonezji 5 kg i w Chinach 2 kg).

Spośród tych produktów jak dotąd jajka i mięso są najdroższym źródłem białka. Natomiast zdecydowanie najtańszym są ryby, które w przypadku trudności hodowlanych mogłyby nawet stanowić jedyne źródło zaopatrzenia w białko zwierzęce. Podstawowe ograniczenia wynikają tu z możliwości rozprowadzenia towaru i zaopatrzenia wielkich mas ludzkich w świeży produkt przy olbrzymim czasem dystansie od źródła produkcji. Przykładem kraju biednego, który dokonał niesamowitego wprost skoku w produkcji rybnej przechodząc z odłowu 30 tys. t w roku 1947 (Polska wówczas 40 tys. t) do rekordowej na świecie ilości 10,1 mln t w roku 1967 jest Peru, które pozostawiło w tyle za sobą Japonię z 7,7 mln t, ZSRR z 5,8 mln t, podczas gdy Polska (przytoczona zresztą w innej publikacji FAO wśród krajów o dużej dynamice rozwoju rybołówstwa) osiągnęła 340 tys. t.

Mleko i mleczne produkty poza tym, że są źródłem białka, są także dodatkowo źródłem wapnia. Stanowiąc niezbędne pożywienie dla dzieci, dla oczekujących i karmiących matek, dla ludzi starych i chorych, mimo że nie wszędzie są tanie, zostały wprowadzone do perspektywicznych założeń FAO na zdecydowanie wysokim poziomie.

Pozostaje wreszcie wśród środków żywnościowych grupa tłuszczów i olejów, najbardziej skoncentrowane źródło energii, a także źródło witamin rozpuszczalnych w tłuszczu. Udział tłuszczów w diecie przekraczający 40% w dostarczaniu energii jest szkodliwy. Lecz w krajach słabo rozwiniętych, gdzie spożywa się ich mało (średnia światowa na mieszkańca 8 kg, w krajach rozwiniętych dochodzi do 21 kg, a na Dalekim Wschodzie 3 kg, w Afryce 6 kg), udział ich w diecie może poważnie wzrosnąć, dając możność energetycznego zastąpienia objętościowej „paszy" korzeni mącznych. Takie objętościowe odciążenie diety ważne jest zwłaszcza przy żywieniu dzieci.

W FAO-skich założeniach żywieniowych na rok 1975 i na rok 2000 posłużono się opracowaniem takiej przyszłej przeciętnej diety dziennej, w której z jednej strony przewidywane racje składowe z poszczególnych grup produktów żywnościowych odpowiadałyby najbardziej podstawowym wymogom biologicznie niezbędnego wyżywienia, z drugiej zaś strony miałyby na względzie ograniczenia płynące tak z istniejących przyzwyczajeń, upodobań ludności, jak z możliwości technicznych podniesienia odpowiedniej produkcji.

Podstawowe wymogi biologiczne odżywiania przyjęte przez FAO sprowadzić można, poza powiększeniem dziennej racji kalorycznej, do poprawy struktury bilansu energetycznego organizmu ludzkiego; 1° poprzez podniesienie udziału w bilansie tym białka zwierzęcego do przynajmniej 10—12% (białko zwierzęce obok swej podstawowej funkcji regeneratywnej w organizmie dostarcza mu ubocznie energii, przeciętnie 4 Kcal/g białka), 2° poprzez zredukowanie łącznego udziału w tym bilansie produktów zbożowych, korzeni mącznych i cukru do poniżej 80%, 3° wreszcie przez udział w nim owoców i jarzyn przynajmniej w 5%.

By z diet dziennych przejść na wielkości globalne zaopatrzenia rocznego ludności w poszczególne grupy produktów na jakimś obszarze, nie wystarczy proste wymnożenie składowych przez spodziewaną liczbę ludności (i liczbę dni w roku). Liczyć się bowiem należy z rozpiętością w dochodach, która rzutować będzie na wysokość spożycia rodzin, liczyć się należy także z nieodłącznym przy przechowywaniu, przygotowywaniu, spożywaniu marnowaniem produktów. Jeśli więc dąży się do tego, by przewidywana dieta stanowiła minimalną rację dzienną wszystkich grup ludności, należy obliczone poprzednio zapotrzebowanie globalne zwiększyć o 10—12%.

Celem przykładu zostaną tu pokazane założenia zaopatrzenia w środki żywnościowe przyjęte przez FAO w stosunku do przeciętnych dziennych diet na dwóch obszarach różniących się bardzo znacznie sposobem dotychczasowego odżywiania. Będzie to Daleki Wschód i Afryka.

Trzeba sobie zdawać sprawę w oparciu, dla przykładu, o analizę przeciętnej diety rodzin Dalekiego Wschodu, że przy obecnej liczbie ludności 1,5 mld najbardziej podstawowe niedobory w wielkościach globalnych wynoszą: 15 ml t produktów roślin strączkowych i orzechów, 45 mln t jarzyn i owoców, 40 mln t produktów zwierzęcych, 4 mln t tłuszczów i olejów. Dzisiejsze ogólne zaopatrzenie sięga zaledwie 75% tego zaopatrzenia, które byłoby potrzebne ludności do prowadzenia zdrowego, aktywnego życia, a w produktach zwierzęcych jeszcze niżej, bo 60%. W dodatku istnieją poważne odchylenia stopnia zaopatrzenia w różnych krajach tego regionu gospodarczego.

W Afryce obecne ogólne zaopatrzenie pokrywa ok. 80% pożądanego, a zaopatrzenie w produkcję zwierzęcą ok. 60%. Lepsza sytuacja jest na Bliskim Wschodzie. Odpowiednie liczby wynoszą tam 85% i 70%. Najmniejsze braki występują w Ameryce Łacińskiej (bez krajów Rio Plata). Pokrycie zaopatrzenia wynosi odpowiednio 90% i 80%.

TABL. 3. ZAŁOŻENIA DOTYCZĄCE PRZECIĘTNEJ DIETY DZIENNEJ SŁUŻĄCE ZA PODSTAWĘ DO OBLICZEŃ ZAOPATRZENIA W ŻYWNOŚĆ NA DALEKIM WSCHODZIE

Rodzaj produktu	Racja obecnie osiągalna w g/dzień	Racja założona na r. 1975 w g/dzień	Stosunek założonego na r. 1975 do osiągalnego obecnie w %	Racja założona na r. 2000 w g/dzień	Stosunek założonego na r. 2000 do osiągalnego obecnie w %
Zboża	400	395	99	361	90
Korzenie mączne	166	160	96	144	87
Cukier	24	35	146	35	146
Strączkowe i orzechy	50	75	150	80	160
Jarzyny i owoce	144	225	156	315	219
Mięso	24	36	150	66	275
Jaja	3	6	200	8	267
Ryby	12	21	175	30	250
Mleko	54	98	181	140	259
Tłuszcze i oleje	9	16	178	24	267
Łącznie kalorii/dzień	2060	2310		2400	
Procent kalorii ze zboża, korzeni mącznych, cukru	81	73		64	
Całość białka przyswojonego w g/dzień	56	68		74	
Zwierzęce białko przyswojone w g/dzień	7,6	12,5		20	
Wskaźnik wzrostu zaopatrzenia w żywność na mieszkańca		131		170	
Wskaźnik wzrostu zaopatrzenia w białko na mieszkańca		163		267	

Biorąc pod uwagę ogół krajów „nisko kalorycznych" zaopatrzenie obecne ogólne pokrywa w nich 80% tego zapotrzebowania, które byłoby pożądane w krótkim terminie (tj. do 1975 r.), a zaopatrzenie w produkty zwierzęce 65%.

W oparciu o dane dotyczące zapotrzebowania — opracowane dla poszczególnych obszarów świata, obliczono w FAO skalę przyszłego zapotrzebowania w świecie na produkty żywnościowe wraz

TABL. 4. ZAŁOŻENIA DOTYCZĄCE PRZECIĘTNEJ DIETY DZIENNEJ SŁUŻĄCE ZA PODSTAWĘ DO OBLICZEŃ ZAOPATRZENIA W ŻYWNOŚĆ W AFRYCE

Rodzaj produktu	Racja obecnie osiągalna w g/dzień	Racja założona na r. 1975 w g/dzień	Stosunek założonego na r. 1975 do osiągalnego obecnie w %	Racja założona na r. 2000 w g/dzień	Stosunek założonego na r. 2000 do osiągalnego obecnie w %
Zboża	330	365	111	340	103
Korzenie mączne	437	240	51	224	47
Cukier	29	31	107	31	107
Strączkowe i orzechy	37	44	119	44	119
Jarzyny i owoce	215	232	108	317	147
Mięso	40	60	150	74	185
Jaja	4	10	250	15	375
Ryby	8	20	250	35	438
Mleko	96	145	151	203	211
Tłuszcze i oleje	19	20	105	25	132
Łącznie kalorii/dzień	2360	2400		2500	
Procent kalorii ze zboża, korzeni mącznych, cukru	74	68		62	
Całość białka przyswojonego w g/dzień	61	69		75	
Zwierzęce białko przyswojone w g/dzień	11	18		25	
Wskaźnik wzrostu zaopatrzenia w żywność na mieszkańca		123		151	
Wskaźnik wzrostu zaopatrzenia w białko na mieszkańca		171		239	

z koniecznymi wskaźnikami wzrostu produkcji odnoszącymi się do poszczególnych grup produktów. Sumarycznie wskaźniki te dotyczące wzrostu produkcji do r. 1975 i do 2000 r. przedstawia tabl. 5.

Ze względu na obecne niedobory, wskaźniki wzrostu produkcji żywnościowej znacznie muszą przewyższać wskaźniki wzrostu ludności. We wszystkich krajach słabo rozwiniętych łącznie potrzebne jest według założeń FAO prawie zczworokrotnienie całości

TABL. 5. SKALA WZROSTU ZAOPATRZENIA W R. 1957 I W R. 2000 W STOSUNKU DO ZAOPATRZENIA W LATACH 1957—59, = 1 na NA PODSTAWIE ŚREDNIEJ HIPOTEZY DEMOGRAFICZNEJ ONZ Z R. 1958

Obszary	Ludność w 1975 r.		Wskaźniki wzrostu zaopatrzenia do 1975 r.		Ludność w 2000 r.		Wskaźniki wzrostu zaopatrzenia do 2000 r.	
	Liczba w mln	Wskaźnik wzrostu	w całość żywności	w produkty zwierzęce	Liczba w mln	Wskaźnik wzrostu	w całość żywności	w produkty zwierzęce
Daleki Wschód	2150	1,40	1,83	2,28	3753	2,45	4,17	6,54
Bliski Wschód	182	1,43	1,67	2,12	326	2,57	3,34	4,63
Afryka	273	1,33	1,64	2,27	458	2,23	3,37	5,33
Ameryka Łacińska bez krajów Rio Plata	272	1,55	1,76	1,98	552	3,15	3,59	4,03
Kraje Rio Plata	32	1,28			43	1,72		
Europa i ZSRR	757	1,21			954	1,53		
Ameryka Północna	250	1,30			325	1,69		
Australia i Oceania	22	1,46			30	2,00		
Kraje nisko kaloryczne	2877	1,41	1,79	2,21	5089	2,50	3,93	5,83
Kraje wysoko kaloryczne	1061	1,24			1352	1,58		
Świat	3938	1,36	1,51	1,58	6441	2,23	2,74	3,08

zaopatrzenia w żywność i blisko zsześciokrotnienie zaopatrzenia w produkty zwierzęce.

Jaka jest wymowa tych liczb w wielkościach globalnych? Jeżeli wziąć przykład Dalekiego Wschodu, to na każde 100 mln przyrostu ludności potrzeba tam dodatkowych 15 mln t zbóż, 3 mln t strączkowych i orzechów, 8 mln t jarzyn i owoców i 6 mln t produktów zwierzęcych. Do 1975 r. według obliczeń FAO całkowite zaopatrzenie w świecie musi się podnieść o 40% w zakresie produktów zbożowych, o 85% w zakresie strączkowych i orzechów o 100% w zakresie jarzyn i owoców, o 60% w zakresie produktów zwierzęcych. Lecz na niektórych obszarach wysiłek wzmożenia produkcji musi być szczególnie silny. Przyjęte na przykład przez FAO założenia dla Dalekiego Wschodu oznaczają, że roczna stopa wzrostu zaopatrzenia ogólnego w żywność musi wynosić 3,6%, a w produkty zwierzęce 4,9%. Tymczasem do roku 1963 przez ostatnie 25 lat trend wzrostowy zaopatrzenia w żywność zaledwie dotrzymywał kroku wzrostowi ludności. Jedynie w dekadzie 1948—57 nieco go przewyższył dochodząc 3%. Od 1958 r. nie następował jednak wzrost produkcji na głowę. Stąd, ponieważ poziomem odniesienia dla obliczeń FAO była przeciętna lat 1957—9, a na to, by w 1957 r. można było osiągnąć przewidywany poziom zaopatrzenia, należałoby zakładać na Dalekim Wschodzie od 1963 r. wyższą roczną stopę wzrostu ogólnego zaopatrzenia w żywność, dochodzącą do 4,5%.

Tymczasem w latach 1965 i 1966, jak wiadomo, na skutek bezdeszczowych monsumów na części obszaru (w Indiach i Pakistanie) trend wzrostowy zaopatrzenia załamał się. Był to okres, kiedy najbardziej nawet optymistycznie nastawieni badacze problemu zaczęli bić na alarm. Nigdy nie głoszono tyle neomaltuzjańskich poglądów, nie szukano tak bardzo dróg rozwiązania na płaszczyźnie kontroli urodzeń. Od 1967 r. nastąpił duży jednak wzrost w zaopatrzeniu. Ostatnie dwa lata (dla ostatniego roku dane prowizoryczne) wykazują blisko 6% stopę wzrostu globalnej produkcji żywnościowej na Dalekim Wschodzie.

Pozostaje jeszcze wspomniany już moment załamania się tendencji wzrostowej wskaźnika przyrostu naturalnego w Azji. Założenia prognostyczne FAO z 1963 r. zaopatrzenia Dalekiego Wschodu w żywność przeceniają liczbę ludności na tym obszarze w 1975 r. o blisko 80 mln, a w 2000 r. przypuszczalnie o 400 mln, co nakazywałoby obniżyć ukazane w tablicy 5 wskaźniki wzrostu zaopatrzenia w żywność o 4% dla roku 1975 i o 11% dla roku 2000. Pomimo to pozostają one niezmiernie wysokie i wymagają tym razem nieco mniej niż zczworokrotnienia całkowitego zaopatrzenia w żywność w roku 2000 i nieco mniej niż zsześciokrotnienia zaopatrzenia w produkty zwierzęce.

Przeciwnie natomiast w Afryce rozwiązanie sytuacji żywnościowej według dzisiejszego rozeznania będzie miało charakter o wiele bardziej krytyczny, niż przyjmowały prognostyczne założenia FAO.

Jak wiadomo, liczba ludności na tym obszarze będzie sprawie o 20% w 1975 r. i prawie o 50% w 2000 r. wyższa od zakładanej przez FAO. Jeżeli nawet liczyć, że przyjęte przez FAO założenia dotyczące obecnej przeciętnej diety dziennej w Afryce mimo zwiększonej liczby ludności nie odbiegają wiele od stanu faktycznego, jako oparte o reprezentacyjne sondażowe badania, to jednak ze względu na dynamikę przyrostu ludności kontynent afrykański będzie wśród innych obszarów słabo rozwiniętych tym, na którym będzie konieczne największe wzmożenie tak ogólnej produkcji żywnościowej jak i produkcji zwierzęcej, a nie jak dotychczas utrzymywano, że takim obszarem jest Daleki Wschód.

W dodatku na podstawie ostatnich danych statystycznych z rocznika „The State of Food and Agriculture" FAO z 1968 r. wynika, że w Afryce rejestruje się najniższy przyrost zaopatrzenia w żywność na mieszkańca, a praktycznie nie notuje się go w ogóle od 15 lat, podczas gdy na Dalekim Wschodzie choć minimalnie, ale wzrósł on o 8%. Afryka jest poza tym kontynentem, gdzie konieczne są największe przemiany w zwyczajach ludności i w metodach gospodarowania, jak również kontynentem, gdzie istniejące glebowe zasoby naturalne narażone są na największe niebezpieczeństwo zniszczenia na skutek niewłaściwej działalności człowieka.

Najkorzystniejsze perspektywy wśród obszarów słabo rozwiniętych ma, jak już wspomniano, Ameryka Łacińska tak ze względu na najmniejsze niedobory w zaopatrzeniu w żywność na jednego mieszkańca, jak i zważywszy na dysponowanie większą od pozostałych obszarów liczbą ludzi z fachowym przygotowaniem rolniczym. Perspektywy te jednak zależą od zerwania z ekstensywnymi metodami gospodarowania, a więc od przeobrażenia panującego tam latyfundialnego systemu posiadania ziemi, w inny system własności ziemskiej, uzasadniony względami społecznymi i gospodarczymi, względami na zatrudnienie, względami wreszcie związanymi z techniczno-rolniczymi możliwościami rozwoju produkcji w poszczególnych, zróżnicowanych między sobą krainach.

Możliwości rozwoju produkcji żywnościowej na obszarach dotąd niewystarczająco odżywionych, kompleks czynników z najprzeróżniejszych dziedzin gospodarki i życia ludzkiego warunkujących ten rozwój, wkład jaki mogą wnieść do przezwyciężenia głodu kraje rozwinięte, są to problemy, które wyłaniają się jako niezbędne uzupełnienie omówionej dotąd problematyki.

Tomasz Wołowski

EMILE PIN SJ

MOTYWACJE POSTAW RELIGIJNYCH A PRZEJŚCIE OD CYWILIZACJI PRETECHNICZNEJ DO CYWILIZACJI TECHNICZNEJ*

Nie można, naszym zdaniem, zrozumieć przemian religijnych, jakie dokonują się w trakcie przejścia od cywilizacji pretechnicznej do cywilizacji przemysłowej i technicznej, nie zaczynając rozważań od analizy pewnych fundamentalnych założeń teoretycznych.

I. RÓŻNORODNOŚĆ ZJAWISK I SYNKRETYZM

1. Religijność posiada wiele aspektów. Można wyróżnić wiele form doświadczenia religijnego. Nie chodzi o to, że istnieje wiele religii — takie stwierdzenie byłoby truizmem. Ponad przypadkowymi podziałami można jednak wyróżnić wiele dróg, wiele typów życia religijnego. Zastosowanym tutaj kryterium różnic religijnych jest sprawa motywacji działalności religijnej.

2. Nawet jeżeli rzeczywiście poszczególne systemy religijne, które doszły do głosu w dziejach ludzkości, jak: religia kosmologiczna, religia państwowa, religia zbawienia — chrystianizm, powstawały na gruncie różnorodnych motywacji, to przecież ta sama religia może w różnym stopniu odwoływać się do wielu motywacji; lub mieć jeszcze wiele funkcji. Różnorodność taka przejawia się nie tylko w przekroju historycznym, lecz również współcześnie.

3. Roli danej religii — czy raczej motywacji, które warunkują działania religijne w danym miejscu i czasie — nie należy szukać w doktrynie, lecz w rezultatach działania tej religii. Może tutaj nastąpić rozdźwięk między motywacjami potwierdzonymi oficjalnie, a tymi, z którymi mamy do czynienia w praktyce.

Na przykład chrześcijanin powinien dążyć do wywołania w sobie motywacji wiary, nadziei i miłosierdzia, nie wykluczone jednak,

---

* *Les motivations des conduites religieuses et le passage d'une civilisation pré-technique à une civilisation technique*, „Social Compass" XIII/1 1966.

że motywacje, które tymczasowo lub stale podtrzymują jego aktywność religijną, wynikają z przyczyn natury społecznej, politycznej lub kulturowej.

4. Rozdźwięk pomiędzy motywacjami ujętymi w ramy organizacyjne a motywacjami rzeczywistymi można tłumaczyć bądź zinstytucjonalizowaniem społeczności religijnej, jej inkulturacją, bądź też stosowaną przez nią strategią.

Mówiąc o instytucjonalizacji poszczególni autorzy [1] podkreślali niejednoznaczność wywołanych przez nią motywacji. Wierne przestrzeganie np. obrządków świątecznych może być przykrywką najrozmaitszych motywacji, z których nie zdają sobie sprawy ani podmiot ani czynniki społecznej kontroli. W społeczności silnie zinstytucjonalizowanej pragnienie ścisłej kontroli nad działalnością członków prowadzi do ustalenia pewnej ilości prawideł łatwych do kontroli, a więc czysto zewnętrznych, toteż zamiast oceniać cele lub wartości, które inspirują działalność podmiotu, często uwaga koncentruje się wyłącznie na zewnętrznej zgodności. I stąd wielu księży nawet nieświadomie zachowuje się tak, jakby uważali, że nie motyw, dla którego się przychodzi na mszę, jest ważny, ale to, że się na nią przychodzi, myląc w ten sposób wierność regule z uczestnictwem w rytuale.

Można także przyjąć, że w mniej lub bardziej uświadomionym pragnieniu „funkcjonalności", odpowiedzialni za organizację religii stworzyli na użytek swoich aktualnych lub potencjalnych adeptów serię rytuałów lub też praktyk dostosowanych do motywacji religijnych istniejących w ramach kultury lokalnej. Stanowiąc integralną część otaczającej kultury nie zawsze zauważają rozdźwięk między tym, co zdeterminowane przez kulturę, a systemem religijnym, do którego należą. System ten stał się instytucją kulturową, stał się elementem kultury.

Oczywiście w pewnym momencie odpowiedzialni za system religijny chcieli oprzeć się na istniejących motywacjach religijnych, by następnie poprowadzić swoich adeptów do innego typu doświadczenia religijnego; w rzeczywistości jednak nie doszło do tej transformacji, nie była ona też kontynuowana poprzez wieki, ponieważ funkcjonowanie systemu religijnego nie narzucało konieczności takich przemian.

Nie mamy tutaj zamiaru wypowiadać się na temat metod duszpasterstwa czy wartości aktów religijnych opartych na motywacjach niezgodnych z oficjalnymi uzasadnieniami; chcielibyśmy, o ile to możliwe, pokazać, jakie konsekwencje może mieć przejście

---

[1] Por. Gustav Mensching, *Soziologie der Religion*, II-ième Partie, Ch. 2; Rudolph E. Morris, *Problem concerning the institutionalization of religion*, „American Catholic Sociological Review", 1956, 98—108; Thomas O'Dea, *Five dilemnas in the institutionalization of religion*, „Social Compass", 1960, 61—68.

od cywilizacji przedprzemysłowej do społeczeństwa przemysłowego dla praktyk religijnych, opartych na różnego rodzaju motywacjach. Motywacje, które mogą inspirować akty religijne, są dwojakie: motywacje pierwotne i wtórne.

Spośród motywacji pierwotnych zajmiemy się tutaj trzema następującymi rodzajami: motywacje kosmologiczne, motywacja zbawienia, motywacja mistyczna. Wśród motywacji wtórnych prześledzimy motywację kulturową spontaniczną i bezpośrednią, motywację kulturową refleksyjną czyli socjokulturową i motywację socjoreligijną.

Każdą z tych motywacji zbadamy pod kątem natury zła, od którego chce się wyzwolić podmiot, znaczenia rytuału, do którego prowadzi, natury warunkowanej przez nią więzi ze społecznością lub z organizacją religijną, kategorii społecznych (tutaj szczególnie nieuchwytnych) i wreszcie wpływu, jaki wywierają na nie przemiany społeczne, a szczególnie przejście od społeczeństwa przedprzemysłowego do społeczeństwa przemysłowego i technicznego.

II · MOTYWACJE PIERWOTNE

1. MOTYWACJE KOSMOLOGICZNE

Religie prymitywne — pisze Robert Bellah — są w zasadzie zorientowane monistycznie; nie znają w ogóle innego świata, w stosunku do którego świat rzeczywisty byłby całkowicie pozbawiony wartości. Głównym zadaniem, jakie stoi przed religią, jest tutaj podtrzymywanie harmonii osobistej, społecznej i kosmicznej oraz pomoc w osiągnięciu takich błogosławieństw, jak deszcz, urodzaj, dzieci, zdrowie — dóbr, których pragnienie leżało zawsze w naturze człowieka. Pierwsze motywacje, które w dziejach ludzkości spowodowały zwrot do *numinosum*, można, jak się wydaje, określić jako motywacje kosmologiczne i biologiczne. Im mniej człowiek jest rozwinięty technicznie i naukowo, tym bardziej odczuwa swoją niezdolność do zaspokojenia wielkiej ilości potrzeb o charakterze fizycznym (kosmos) lub biologicznym. Z tym, z czym sam nie może sobie poradzić, zwraca się do tajemniczych istot, których kaprysy zdają się kierować wydarzeniami świata zewnętrznego. Ten apel znajduje swoje odbicie w modlitwach lub obrządkach pojednawczych. Deszcz, zdrowie, bogactwo, płodność, błogosławieństwo miłości, to wartości najbardziej upragnione i oczekiwane od bogów. Ten ścisły związek bóstwa z pierwotnymi potrzebami człowieka znajduje najdobitniejszy wyraz w specjalizacji, w podziale boskości jako takiej na tylu różnorodnych bogów, ile potrzeb odczuwanych a nie zaspokojonych.

Zanotujmy tutaj, że religia kosmologiczna lub biologiczna nie

wysuwa żadnych postulatów wobec życia moralnego swych zwolenników. Zadaniem Boga lub bogów nie jest przekształcanie oblicza moralnego tych, którzy się do nich modlą, lecz reakcja na ich codzienne potrzeby.

Praktyki religijne oparte na tym typie motywacji nie zakładają ani nie wymagają żadnej więzi grupowej — czarodzieja, szamana, duchownego — pośredników między podmiotem a boskością, lecz stwierdzają prosty związek z kimś drugim, podobny do tego, jaki istnieje pomiędzy pacjentem a jego lekarzem. Związek dość kruchy, mogący łatwo ulec zerwaniu, jeżeli nie daje satysfakcji, lub też jeśli chory sam znalazł sposób na swoje dolegliwości. A to właśnie następuje w trakcie przejścia od cywilizacji pretechnicznej, opartej na tradycyjnym podejściu do przyrody, do cywilizacji technicznej opartej na naukowej znajomości zjawisk przyrodniczych.

A więc gdy człowiek przechodzi ze społeczności, w której dominowała cywilizacja pretechniczna, świat agrarny, tradycyjny, do cywilizacji przemysłowej i technicznej, bez względu na to, czy przejście to nastąpiło poprzez przekształcenie społeczeństwa lokalnego czy przez migrację jednostki, znikną motywy, dla których miał zwracać się do Boga i do świętych. Środki techniczne zastępują obrządek. Apel do rytuału nie jest już codziennością, staje się selektywny, w proporcjonalnej zależności od potrzeb kosmologicznych, psychologicznych lub biologicznych, których technika nie zdołała zaspokoić.

Najbardziej wrażliwymi na motywacje biologiczne i kosmologiczne są ludzie pozostający w społeczeństwach wiejskich, tradycjonalnych, których życie pozostaje w bezpośrednim związku z tajemniczą, niekontrolowaną naturą. Jeśli celem ich praktyk religijnych było zjednanie sobie przyrody, czyż należy się dziwić, że w momencie, w którym przechodzą do miasta i przekształcają się w robotników, rzemieślników lub urzędników działających w świecie technicznym, porzucają pozbawione już znaczenia praktyki? Także w Europie badania, które przeprowadziliśmy w parafii św. Pothina w Lyonie, wykazały, że chłopi, którzy wyemigrowali do miasta stanowią najmniej praktykującą grupę.

2. MOTYWACJA ZBAWIENIA WIECZNEGO

Gdy człowiek poznał możliwości swojego rozumu, gdy zdobył władzę nad światem przyrody, wyrósł przed nim problem sensu własnej egzystencji: cóż znaczy powodzenie w życiu, jeżeli życie musi się skończyć? Śmierć stawia przed człowiekiem tymczasowo ocalonym problem zbawienia ostatecznego. Żaden z elementów widzialnego i materialnego świata nie usuwa tego niepokoju i lęku.

Powstaje więc możliwość, że człowiek zacznie szukać odpowiedzi w innym świecie, niewidocznym i niematerialnym, i zechce znaleźć istotę, która jest sprawcą jego egzystencji i zapewnia mu istnienie poza śmiercią.

Religie zbawienia dają odpowiedź na pełne lęku pytania człowieka — wykładają objawienie i wskazują drogę do wiecznego zbawienia. Droga ta zakłada konieczności negatywne i konieczności pozytywne: świat materialny, od którego się ucieka, i tajemnice, w których należy uczestniczyć.

Motywacja zbawienia wiecznego, podobnie jak poprzednia, nie wymaga istnienia poczucia solidarności pomiędzy adeptami lub pomiędzy nimi a przywódcą. Od religii, a więc także od przywódcy religijnego, wymaga się środków wiodących do zbawienia, obrządków, sakramentów itd. Ale tam, gdzie są one związane z prawnie zdeterminowaną władzą, wierny może odczuć absolutną potrzebę nawiązania kontaktu z autentycznym mistagogiem. Dzięki temu między kapłanem a jego adeptami może powstać więź ściślejsza niż ta, która w religiach kosmologicznych łączy wiernych z ich duchownymi. To zaś wzmacnia przywiązanie do grupy współwierzących oraz wierność wobec przykazań rytualnych i moralnych. Czynności religijne oparte na motywacji zbawienia wiecznego mają o wiele więcej szans przetrwania także po przejściu do cywilizacji technicznej. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że cywilizacja techniczna daje przewagę tej właśnie motywacji. Istotnie, w rozwoju jednostkowym doświadczenie techniczne z reguły poprzedza ideę zbawienia wiecznego. Idea ta rodzi się tylko wśród ludzi, którzy doświadczyli już możliwości władzy nad światem i zarazem względności odnoszonych zwycięstw. Tak więc kierują się nią szczególnie tacy ludzie, którzy: 1° przyjęli racjonalną postawę wobec świata, 2° mieli nawet okazję do zastanowienia się nad granicami możliwości technicznych. Zapewne nie przypadkiem wśród mieszkańców naszych wielkich katolickich miast najbardziej praktykującymi są w zasadzie ludzie o najwyższym poziomie wykształcenia, a szczególnie ci, którzy muszą łączyć solidną formację techniczną (inżynierowie, lekarze) z ogólną kulturą humanistyczną, skłaniającą do refleksji.

Religia zbawienia zawiera wszakże pewną sprzeczność, która może doprowadzić do kryzysu wewnętrznego. Radykalny przedział, jaki ta religia ustanawia pomiędzy tym a tamtym światem, sprawia, że ten pierwszy nie może mieć żadnej wartości religijnej i że jedyną drogą do zbawienia jest dla człowieka odseparowanie się od tego świata. Powstaje stały rozdźwięk między aktami życia religijnego — jedynymi, które mają wartość — a działalnością, której celem jest podtrzymanie codziennej egzystencji. Już przez to samo

numinosum, kult, sprawy religijne tworzą osobną sferę niezdolną do włączenia w siebie innych działań ludzkich. Napięcie może być rozładowane przez wybór czynności religijnych, kultowych lub czynności doczesnych. Niektórzy uczniowie będą skłonni szukać ucieczki w ascezie, podczas gdy inni de facto popadną w laicyzm, w swym życiu religijnym ograniczając się do ścisłego przestrzegania minimum zinstytucjonalizowanych form religijnych.

3. MOTYWACJA MISTYCZNA

Czy socjolog może pośród zaobserwowanych motywacji umieścić motywację miłości-agape, motywację czynienia woli Bożej; motywację, którą głosił Chrystus jako swoją własną i którą chciał zaszczepić swoim uczniom? Trudno z pewnością prześledzić empirycznie obecność tej motywacji w konkretnej jednostce. Tym, kto twierdzi, że chce postępować zgodnie z wolą Bożą, może w rzeczywistości kierować jedynie pragnienie otrzymania od Boga nagrody teraz lub w przyszłości. Przezwyciężenie tego typu postawy, kryjącej się niekiedy za zapewnieniami o miłości i służbie Bogu, doprowadziło niektórych Świętych do głoszenia gotowości do służby Bożej również bez żadnej rekompensaty od Boga, a nawet gdyby Bóg musiał ich potępić. Należy więc chyba jedynie obserwować, czy wierny szuka w sobie rozwinięcia tego typu motywacji; motywacji, która, jak się wydaje, nie jest spontaniczna, lecz zakłada pewien wysiłek przeciwstawienia się bezpośrednim tendencjom, odejścia od dotychczas analizowanych motywacji religijnych. By kierować się taką motywacją mistyczną, wyznawca musi oczywiście już wcześniej znać bóstwo jako istotę wyposażoną w wolę. Wyrazem tej motywacji są modlitwy i obrzędy, poprzez które wierny stara się poznać wolę Boga i nabrać sił do wprowadzenia jej w czyn. W tym wypadku mamy też do czynienia z pośrednictwem określonej społeczności religijnej, która przekazuje objawienie Boga, sama będąc przedmiotem wiary. Dzięki temu między wierzącymi powstaje i rozwija się intymna więź, wyższa od więzi rodzinnych, etnicznych, ekonomicznych i politycznych. W konsekwencji czynności religijne, uważane za konieczne dla otrzymania posłannictwa i pomocy Boskiej, będą wykazywać wielką odporność wobec zmiennych kolei losu. Tym samym wiara w posłannictwo objawione wydaje się niezależna od czasu i miejsca i stwarza również pewne subtelne poczucie uczestnictwa w określonej grupie religijnej, transcendentnej wobec wszystkich innych związków między ludźmi. Tego przeświadczenia nie odbierze wiernym nic — poza ewentualnie jakimiś wydarzeniami z ich osobistego życia. Nie wydaje się również, przynajmniej a priori, by jakaś określona kategoria społeczna była bardziej niż inne podatna na tę moty-

wację. Świętych i męczenników spotykamy teraz i zawsze, we wszystkich klasach, wszystkich rasach, w różnym wieku. Dodajmy jednak, że trzeba, aby wierni zetknęli się z Objawieniem, z wolą Bożą, a nie tylko poznali obrządki religijne, mniej lub bardziej dostosowane do ich motywacji spontanicznych.

*

Pora na podsumowanie drugiej części. Z trzech omówionych przez nas typów motywacji pierwotnych, pierwszy wydaje się być najmniej odporny na przejście od społeczeństwa przedprzemysłowego do społeczeństwa przemysłowego i technicznego. Motywacja związana organicznie z uczuciem kosmicznej i biologicznej niemożności traci swoją rację bytu w miarę zdobywania przez człowieka władzy nad światem; praktyki religijne, które podtrzymywały tę motywację, tracą swój codzienny rytm i ograniczają się do wydarzeń z życia jednostki, rodziny i społeczeństwa, których nie zdołała jeszcze wchłonąć racjonalizacja techniczna.

Drugi typ motywacji, związany z pragnieniem zbawienia wiecznego, już w założeniu zakłada rozdźwięk pomiędzy życiem świeckim, racjonalnym i technicznym, a życiem „obrzędowym", które przebiega według własnego rytmu, niezależnie od poprzedniego. Motywacja ta jest zatem stosunkowo mało wrażliwa na zmiany społeczno-kulturowe. Odporna na nie wydaje się również trzecia grupa motywacji. Nie musimy chyba dodawać, że ta sama jednostka może kolejno lub w tym samym momencie podlegać różnym motywacjom pierwotnym, jak również motywacjom wtórnym, którymi zajmiemy się w części trzeciej.

III. MOTYWACJE WTÓRNE

Motywacjami wtórnymi nazywamy te, u których podłoża leżą zjawiska społeczne. Jest przecież zupełnie możliwe, że u podłoża aktów religijnych leży pragnienie wierności lub posłuszeństwa grupie. Niezależnie od pożytku, jaki podmiot odnosi ze swych praktyk religijnych, podmiot ten poddaje się im, ponieważ grupa, do której należy, tego żąda. Zależnie od charakteru grupy, do jakiej wierny należy, motywacja przyjmuje jedną z następujących form:

— motywacja kulturowa spontaniczna czyli ludowa,
— motywacja kulturowa świadoma czyli społeczno-kulturowa,
— motywacja socjoreligijna.

1. MOTYWACJA KULTUROWA SPONTANICZNA CZYLI LUDOWA

W większości społeczeństw przedprzemysłowych stosunki między członkami grupy są regulowane przez obyczaj, który obok innych

nakłada także obowiązki religijne. Praktyki religijne najczęściej mają postać ceremonii, w których grupa mniej lub bardziej świadomie pragnie dać wyraz swej jedności. Treść tych ceremonii ma w oczach grupy i jej przywódców mniejsze znaczenie niż wierność samemu obyczajowi, ponieważ w tej wierności wyraża się ciągłość grupy, jej nieprzerwane trwanie. Tam, gdzie chrześcijaństwo zapuściło korzenie, praktyki zwyczajowe przyjmują formę chrześcijańską. Kierujący się tą motywacją członkowie grupy sprawują przepisane obrzędy nie po to, aby zastosować się do reguł obcej grupy religijnej, lecz by poddać się obyczajowi lokalnemu. Poddają się również nie tyle oficjalnym przepisom religijnym, co ich lokalnej redefinicji, którą czynniki oficjalne mogą nawet uważać za straszną deformację. Dlatego też reprezentant oficjalnej organizacji religijnej nie ma łatwego zadania, jeśli chce znaleźć posłuch i narzucić w terenie normy organizacji, którą reprezentuje. Grupa oczekuje od niego, by tak jak inni jej członkowie dostosował się do obyczajów lokalnych także, a nawet przede wszystkim, w ich aspekcie religijnym.

Motywacja kulturowa spontaniczna nie jest motywacją świadomą. Osoby, które poddają się obyczajowi lokalnemu, nie czynią tego świadomie. Obyczaj kształtuje bezpośrednio ich świadomość, której jedynym celem jest przystosowanie się. Normy społeczne dochodzą do głosu na wiele sposobów. Tutaj chodzi jednak o interioryzację natychmiastową, która najczęściej nie przynosi świadomego zbliżenia do samej istoty obyczaju. Jednostki, które natychmiast podporządkowują się obyczajowi, David Riesman określił jako *tradition-directed*.

Dopóki utrzymuje się typ społeczeństwa, w którym ludzie kierują się tradycją, czynności religijne wcielone w obyczaj lokalny przedstawiają pewną ciągłość i niezachwianą regularność. Lecz przejście od społeczeństwa opartego na tradycji, monolitycznego w swoich wierzeniach, do społeczeństwa racjonalistycznego, wyspecjalizowanego, niszczy same podstawy tej motywacji. Pisało już o tym wielu socjologów i ja próbowałem ostatnio udowodnić, że społeczeństwo wyspecjalizowane powinno być ideologicznie i religijnie pluralistyczne. Dogmaty religijne nie stanowią już elementu gry w społeczeństwie. Miejsce jednomyślności zajął pluralizm, tolerancja zastąpiła wspólną wiarę. Osobowość ukształtowana w środowisku tradycyjnym poddaje się nowemu obyczajowi, widząc w nim bezpośredni wyraz nowych zadań i nie traktuje tego jako złamania zobowiązania. Motywacje pozostają bez zmian, różnica polega jedynie na tym, że treść obyczaju przestaje być czymś świętym. Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa w wypadku wierzących jednostek z różnorodnych środowisk przemysłowych

i technicznych. Jeżeli w ramach takiej kultury oddają się oni praktykom religijnym, wykazują w ten sposób, że kierują nimi inne motywy niż poddanie się obyczajowi lokalnemu, który stał się neutralny wobec religii. Tak więc w społeczeństwie przemysłowym obserwujemy odnowę życia religijnego podtrzymywaną w oczywisty sposób przez motywację innego typu. Nie zachodzi więc sprzeczność między cywilizacją techniczną a czynnościami religijnymi, lecz wydaje się pewne, że przejście, migracja z regionu, w którym panuje cywilizacja sakralna tradycyjna, do miasta, gdzie panuje cywilizacja techniczna, dla mas wiejskich może oznaczać koniec regularnych praktyk religijnych. Aby tak się nie stało, trzeba, by jakieś inne motywacje, pierwotne lub wtórne, zastąpiły niknącą motywację kulturową. Tutaj chcemy postawić hipotezę, że motywacją pierwotną, która najczęściej łączy się w świadomości z motywacją kulturową, spontaniczną, ludową, jest motywacja typu biologicznego lub kosmologicznego. Nie dzieje się tak przypadkiem, ponieważ rytuały, które grupa narzuca swoim członkom mają zazwyczaj podwójne podłoże: podłoże społeczne, oparte na dążeniu do integracji w grupie, oraz podłoże psychologiczne podporządkowane pierwszemu. Aby pomóc swym członkom w interioryzowaniu przepisów, grupa stara się nadać obrzędom treść odpowiadającą pierwotnym motywacjom podmiotów. W trakcie ceremonii przywódcy grupy, pełniący często podwójną, cywilną i religijną funkcję, proszą Boga o zaspokojenie potrzeb jednostek. Często nabożeństwa mają na celu tylko przyciągnięcie wiernych. Skoro motywację kulturową ludową spotyka się raczej u jednostek mniej dojrzałych, prawdopodobne jest również, że motywacje pierwotne, które są w stanie je poruszyć, to głównie motywacje o charakterze kosmologicznym i biologicznym.

2. MOTYWACJA SPOŁECZNO-KULTUROWA

Wydaje się, że taki los nie zagraża motywacji, którą nazywamy motywacją kulturową świadomą lub socjokulturową. Poprzednia motywacja, jak powiedzieliśmy, występowała przede wszystkim u jednostek *tradition-directed*, natomiast motywacja społeczno-kulturowa występuje u jednostek raczej *inner-directed*, bardziej świadomie identyfikujących się ze społeczeństwem w jego formie rozwiniętej i świadomej, z narodem i kulturą, która stanowi jego istotę. Ludzie ci widzą w religii czynnik integrujący społeczeństwo, gwarancję społecznego spokoju i zabezpieczenie przed wstrząsami, które mogłyby naruszyć ich status socjalny.

Ich udział w ceremoniach świadczy nie tyle o spontanicznej potrzebie, co raczej jest wyrazem poparcia, jakiego są skłonni udzielać religii. Pomimo pewnej niechęci do ludowego charakteru tych

uroczystości mogą nawet przypadkiem brać udział w procesjach lub nowennach. Ale czyż nie należy popierać kleru, który stara się czynić dobro i dawać dobry przykład ludowi?

Tego rodzaju motywacja nie zakłada wcale akceptacji a tym bardziej faworyzowania przemian społecznych. Ludzie, którzy się nią kierują, przeciwstawiają się wszystkiemu, co może zmieniać porządek społeczny, oczywiście laicyzacji, lecz również formom religijnym typu profetycznego. Przekształcenia społeczne irytują ich i mogą prowadzić do grupowania się w związki, w których oddają się kontemplacji przeszłości. W wypadku, kiedy grupa religijna przyswaja sobie stanowisko bardziej elastyczne w stosunku do zmian, a nawet staje się motorem przemian, osoby te mogą nawet zostać doprowadzone do schizmy. Dwie rzeczy mogą je wstrzymać:

a — nadzieja, że wbrew wszystkiemu grupa religijna zachowuje a nawet odzyskuje pewną funkcjonalność społeczną.

b — przeświadczenia innego typu. Istotnie dosyć często najbardziej myślącymi jednostkami są ludzie, którzy na gruncie motywacji pierwotnych kierują się pragnieniem zbawienia po śmierci, które w ich przekonaniu łączy się z posłuszeństwem zasadom Kościoła.

Połączenie tych dwóch często wzmacniających się nawzajem a w każdym razie uzupełniających się motywacji powoduje, że u osób, które się nimi kierują, przemiany społeczno-kulturalne nie wywołują porzucenia praktyk religijnych, tak jak miało to miejsce w kategoriach uprzednio rozpatrywanych.

3. MOTYWACJA SOCJORELIGIJNA

Życie religijne jednostki może w końcu opierać się na motywacji socjoreligijnej, to znaczy na decyzji poddania się wymaganiom grupy religijnej, wyodrębnionej z całej społeczności. Pomiędzy jednostką a społecznością religijną może stać wielu pośredników: rodzina, środowisko szkolne, zbiorowość lokalna, mniejszość rasowa lub grupa etniczna. Lecz u kresu tego cyklu pośredników wierny prawdopodobnie może zidentyfikować się ze społecznością religijną jako taką i ta identyfikacja prowadzi do poddania się przepisom grupy, której wierny czuje się członkiem.

Gdy czynności religijne zależą od przynależności do uniwersalnej grupy religijnej, można przewidywać, że przemiany społeczno-kulturalne nie będą ich dotyczyły. Przejście do społeczeństwa technicznego nie musi powodować uchwytnej modyfikacji. Podobnie jak motywacja mistyczna, z którą bywa ona dosyć często powiązana — daliśmy jej wyższą rangę — motywacja socjoreligijna może występować u wszystkich kategorii wiernych. Ruch Akcji Katolickiej, Kongregacje Maryjne, Legion Maryi oraz inne

związki i rozmaite grupy religijne, które zakładają i budują identyfikację z Kościołem, działają we wszystkich warstwach społecznych. Na przykład we Francji działacze JOC bez wahania poparli przejście od cywilizacji wiejskiej do cywilizacji technicznej. Znajdowali się, co więcej, pośród najbardziej zdecydowanych zwolenników postępu technicznego na wsiach.

WNIOSEK

Można chyba na podstawie tych rozważań zaryzykować następującą hipotezę:

W trakcie przejścia do społeczności przemysłowej i technicznej okazuje się, że podstawy niektórych motywacji, które podtrzymywały czynności religijne w ramach tradycyjnej społeczności pretechnicznej, teraz ulegają wykruszeniu a nawet zawaleniu: dotyczy to motywacji kosmologicznej, biologicznej i motywacji kulturowej, spontanicznej. Ludzie, których postępowaniem najczęściej one kierowały — tradycyjni wieśniacy, którzy stali się wiejskimi technikami, lub robotnicy miejscy — rozluźniają rytm swoich działań religijnych i żaden obyczaj nie jest już w stanie go przywrócić. Nie wykluczone, że w ramach cywilizacji technicznej wcześniej lub później narodzą się w nich nowe motywy, które spowodują nowy zwrot ku *numinosum*. Szczególną rolę może odegrać poszukiwanie sensu życia, by śmierć nie kończyła tak radykalnie jego osiągnięć, również dążenie do zapewnienia nowej społeczności równowagi i integracji, której nie są w stanie zbudować sami technicy od administracji i polityki. Czynności religijne współczesnego człowieka mogłyby też bez wątpienia znaleźć oparcie w motywacji mistycznej i w społeczno-religijnej. Motywacje te znakomicie pasują do ewangelicznej perspektywy, a także — z interesującego nas punktu widzenia — wydają się przynajmniej po osiągnięciu pewnego stopnia świadomości i poczucia wyższości — niewrażliwe na zmiany społeczno-kulturowe.

Nie da się jednak ukryć, że przejście do społeczności przemysłowej i technicznej oznacza chyba koniec jednomyślności religijnej grup narodowych i przez sam ten fakt otwiera drogę pluralizmowi, który pozwala każdemu wybrać swoje wierzenia. Zatem nadzieja, którą żywimy, że człowiek techniczny jest również zdolny do prawdziwego życia religijnego, nie oznacza bynajmniej, że to życie religijne będzie zgodne z tradycyjnymi normami istniejącymi w jego kraju. Nowe pokolenie może odwoływać się do innych pojęć religijnych, może też zaspokajać swoje potrzeby religijne przy

pomocy funkcjonalnych namiastek, niezdolnych do zaspokojenia prawdziwych potrzeb wierzącego człowieka. Socjologia może stawiać hipotezy, wyjaśniające przemiany już dokonane, może też wykazywać, które z dróg są raz na zawsze zamknięte, a które otwarte, nie może jednak powiedzieć, jakie kategorie ludzi i którzy spośród nich wybiorą jedną z nich.

Emile Pin SJ
tłum. A. Ś.

AFRYKA NA PRZEŁOMIE

OD REDAKCJI

Realizując zawarte m. in. w upsalskich obradach postulaty w sprawie informacji, pragniemy w tym numerze przybliżyć czytelnikom pewne zagadnienia, które być może na pierwszy rzut oka zdają się wykraczać poza nasze tradycyjne pole zainteresowań. Jak wykazała ankieta przeprowadzona wśród czytelników [1], oczekują oni od nas przede wszystkim tzw. treści światopoglądowych, religijnych, teologicznych i filozoficznych. Sądzimy jednak, że pogląd na ŚWIAT wymaga między innymi kontaktu ze wszystkimi jego żywotnymi problemami i to w skali globalnej. Także nasze własne, krajowe zagadnienia, frustracje i nadzieje przedstawiają się inaczej, gdy spojrzymy na nie w kontekście ogólniejszym. Może jeszcze nie od razu z perspektywy kosmonauty, dla którego ziemia jako całość jest macierzystym portem. Na wstępie wystarczy zapewne nieśmiałe nawet przebudzenie zainteresowania sprawami, które pozornie mało nas dotyczą. Ale ich egzotyka i oddalenie to tylko pozór. Czytając o ludziach innego kontynentu przejdziemy być może drogę od przekonania „inni niż ja, ale są przecież ludźmi" do świadomości, że „inni niż ja, są w gruncie rzeczy bardzo do mnie podobni". To podobieństwo przekreśla absolutną obcość, a może też czasem wskazać sposoby okazania życzliwości i szanse współpracy.

W tej nadziei prezentujemy zbiór materiałów, który zatytułowaliśmy

AFRYKA NA PRZEŁOMIE

Będzie to tylko skromny w y c i n e k *panoramy, która powinna mieć zakrój o wiele szerszy. Ograniczyliśmy się do podania odrobiny najkonieczniejszych wiadomości o sytuacji*

---

[1] Zob. Bohdan Cywiński, *„Znak" i czytelnicy*, „Znak" 149 (11/1966), s. 1288.

ekonomicznej kontynentu. Ponadto zamieszczamy szereg wypowiedzi obrazujących wybrane zagadnienia najbliższe profilowi „Znaku": chodzi o życie religijne, przemiany mentalności, poszukiwanie jutra Afryki, w którym uczestniczą także chrześcijanie. Lecz i w tym zakresie jest to przegląd fragmentaryczny i bynajmniej nie wyczerpujący.

*

Telewizja, Radio i Prasa, w tym także „Tygodnik Powszechny", coraz częściej donoszą o cennych pracach polskich lekarzy i innych ekspertów na terenie Afryki. Nie zapominamy też o przebywających tam od lat misjonarzach z ks. Abpem A. Kozłowieckim na czele. W przyszłości chcemy poświęcić im wszystkim osobne dossier. Nie możemy jednak tego zrobić bez ich pomocy. Prosimy o nawiązanie kontaktu z nami, o listy i materiały.

Polakom w Afryce, studentom-kandydatom na przyszłych ekspertów, naszym afrykańskim przyjaciołom, którzy, jak Bethuel Kiplagat z Kenii, czynnie dopomogli nam w przygotowaniu materiałów — wszystkim tym osobom szczególnie dedykujemy ten numer. Tym, których ta lektura zachęci, przypominamy analogiczny numer specjalny (160) poświęcony Ameryce Łacińskiej. Przyniósł on szereg artykułów na temat problemów rozwoju i sprawiedliwości międzynarodowej.

Ks. MARIAN RADWAN

SPOJRZENIE NA AFRYKĘ

Pojęcie rozwoju społecznego oznaczane bywa wieloma terminami: mówi się o partycypacji (*Gaudium et spes*), rozwoju integralnym (*Populorum progressio*) lub o społeczeństwie odpowiedzialnym (Światowa Rada Kościołów w zbiorze publikacji na temat Kościoła i społeczeństwa) *. Ale w rzeczy samej idzie zawsze o realizację uzasadnionych ludzkich aspiracji — o dostęp do dóbr ekonomicznych, kulturalnych, o udoskonalenie moralne i pełną osobowość. Rozwój jest więc zagadnieniem strukturalnym i kulturalnym. Dlatego przeszkody na drodze rozwoju mają podobną naturę. Mogą leżeć w dysharmonii struktur ekonomicznych, politycznych, społecznych itp. Mogą się także koncentrować na płaszczyźnie społecznie akceptowanych wartości i przekonań. A znalezienie klucza otwierającego najkrótszą drogę do rozwoju za każdym razem zależy od układu stosunków między strukturami i wartościami.

Na kontynencie afrykańskim układ ten jest bardzo nieczytelny. Brak dokładnych statystyk, systematycznych badań i analiz utrudnia orientację w niezwykle złożonej i dynamicznej rzeczywistości tego ludzkiego tygla. Dotyczy to zarówno dziedzin społeczno-ekonomicznych jak i spraw religii. Pewne przybliżone dane istnieją i są dostępne, ale należy je traktować z pewną dozą ostrożności, biorąc pod uwagę fakt, że Afryka z dnia na dzień podlega żywiołowym przemianom. Choćby dla przykładu przyrost demograficzny: ludność Afryki już w roku 1965 osiągnęła 305 milionów, podczas gdy wcześniejsze przewidywania mówiły o 280 milionach. W związku z tym cały program ekonomiczny musi zostać poddany rewizji.

1. STRUKTURY EKONOMICZNE

Chcąc choć w przybliżeniu zrozumieć sytuację ekonomiczną Czarnego Lądu trzeba uwzględnić wiele elementów. Najprostszym miernikiem jej oceny jest dochód czysty kontynentu na głowę

* Artykuł ks. M. Radwana zamieszczamy z dość znacznymi skrótami z uwagi na powtarzanie się niektórych informacji w innych, bardziej szczegółowych, opracowaniach wchodzących w skład tego numeru. Jednocześnie składamy autorowi serdeczne podziękowanie za udostępnienie wielu cennych materiałów.

mieszkańca. W 1962 roku utrzymywał się on na wysokości 110 dolarów rocznie. Istnieją jednak duże odchylenia od tej przeciętnej, gdyż w tym samym czasie Algeria ma 250 dolarów, Ghana 243, Kenia 97, Nigeria 71, Uganda 58 a Etiopia 53. Mimo że ludność Afryki stanowi 8 procent populacji światowej, udział jej w czystym dochodzie na głowę mieszkańca ziemi utrzymuje się na poziomie zaledwie powyżej 2 procent. Poważnym hamulcem wszelkiego postępu w tej dziedzinie jest zbyt niski udział produkcji przemysłowej w kształtowaniu dochodu narodowego (14 procent, bez Afryki Południowej), co wydatnie odbiega od podobnego wskaźnika dla krajów europejskich (od 40 od 50 procent), przy czym należy też pamiętać o rozpiętości między wartością produkcji rolnej na mieszkańca w Afryce (40 dolarów) i w Europie (120 dolarów, a ostatnio, wg. innych obliczeń, w granicach 360—700 dolarów). Powyższe uwagi dowodzą już, w jakim stopniu gospodarka Afryki musi być ograniczona słabą elastycznością popytu na towary pochodzenia rolniczego, które siłą rzeczy stanowią podstawę jej eksportu. W tych warunkach spadek cen na produkty rolnicze na rynkach światowych za każdym razem zwiastuje sytuację dosłownie dla Afryki tragiczną. Z braku kapitałów inwestycyjnych niektóre kraje dokonują wprost nieludzkiego wysiłku w celu powiększenia rolniczej masy towarowej. Wybrzeże Kości Słoniowej podniosło na przykład produkcję kawy o 100 procent na przestrzeni lat 1960—65. Ale niestety równocześnie ceny światowe spadły, np. kawy w tych samych latach o 25 procent. Jeszcze w roku 1960 tona kakao wystarczała na zakup 1200 kg cementu, a w 1965 roku już tylko na 450 kg. W 1960 roku za tonę kawy można było nabyć 4500 kg żelaza budowlanego, w 1965 już tylko 3000 kg. W 1962 w Abidżanie płaciło się za furgonetkę 65 worków kawy, a w pięć lat później 135 worków. W skali ogólnej wartość rynkowa towarów eksportowanych przez Afrykę spadła w latach 1960—65 o 7 procent, to znaczy w stopniu znaczniejszym niż dla całego Trzeciego Świata, gdzie spadek wyniósł 2 procent.

Problem jest ogromnej wagi, bo właściwie rozwój gospodarczy zależeć będzie — jak mówi profesor Fr. Perroux — nie tyle od bezpośredniej pomocy finansowej, ile od pobudzania wymiany handlowej, preferującej Trzeci Świat na rynkach międzynarodowych. Takim też celom miała służyć dwumiesięczna konferencja Komisji ONZ do Spraw Handlu i Rozwoju (UNCTAD) obradująca wiosną 1968 r. w New Delhi. Kraje Trzeciego Świata, w tym niemal połowa to państwa afrykańskie, domagały się, zgodnie z wcześniejszymi propozycjami ONZ, aby kraje rozwinięte poświęciły rocznie 1 procent swego dochodu na cele pomocy ekonomicznej. Postulowano zasadę stałych cen na towary pochodzenia rolniczego, a także

domagano się obniżenia barier celnych dla określonej listy towarów z krajów będących na drodze rozwoju. Niestety i ta konferencja skończyła się właściwie zupełnym niepowodzeniem. Ustalono tylko, że podejmie się jeszcze dalsze rozmowy na temat cen cukru i kakao w oparciu o nowe analizy trendu rynkowego niektórych surowców pochodzących z krajów Trzeciego Świata. Niestety nie przeprowadzono żadnych kroków mających na celu utworzenie specjalnych stocków produktów rolnych, pozwalających regulować ich ceny. Nie doszło do obniżenia ceł, nie zniwelowano następstw konkurencji surowców naturalnych z surowcami pochodzenia syntetycznego, które z reguły mają przewagę z racji niższych kosztów produkcji. Uchwalono — ale jaka jest szansa realizacji tych uchwał? — że zamiast 1 procentu od czystego dochodu kraje rozwinięte będą przeznaczać na pomoc gospodarczą 1 procent dochodu brutto [1].

Oprócz ograniczenia rozwoju gospodarczego z powodu kurczących się możliwości na rynkach międzynarodowych, Afryka boleśnie doświadcza konsekwencji eksplozji demograficznej wyrażającej się obecnie wskaźnikiem przekraczającym 1,9 procent rocznego przyrostu naturalnego, podczas gdy wzrost globalnej produkcji dóbr wynosił rocznie 2,1 procent na przestrzeni lat 1950—60 (W rolnictwie 1,4 procent, w przemyśle 6,5 procent). Uwzględniając tak powolny globalny wzrost gospodarczy przewidywano, że Afryka dopiero około roku 2025 osiągnie poziom ekonomiczny, jaki ma dzisiaj Europa. Dzisiaj jednak i te horoskopy muszą ulec korekcie [2].

Na skutek zaistniałej sytuacji ucierpią przede wszystkim konsumenci. To rzecz zrozumiała: w celu zwiększenia wysiłku inwestycyjnego rządy będą zmuszone dokonać dalszych oszczędności w tych sektorach życia, które tylko pośrednio przyczyniają się do dochodu narodowego. Jakie więc będą następstwa takiej polityki w dziedzinie wyżywienia, opieki zdrowotnej, w szkolnictwie, gdzie przecież stosunkowo niewiele jeszcze zrobiono?

2. WYŻYWIENIE

Względny udział mieszkańca Afryki w konsumpcji światowej wykazuje stałą tendencję spadkową, szczególnie w zakresie wyżywienia. Jeśli przyjąć za 100 średnią produkcję żywnościową przypadającą na mieszkańca globu w 1939 roku, to odpowiedni wskaźnik dla Afryki wynosił 63, w porównaniu z analogiczną średnią dla

---

1 Por. uwagi na ten temat w sprawozdaniu Konferencji w Bejrucie (II, 34 — 46) oraz w uchwałach IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów. (przyp. red.).

2 *Troisième enquête sur l'alimentation*, Rome FAO 1963.

lat 1950, 1957, 1960, 1962 utrzymywał się na poziomie 66, 63, 60, 57. Obserwowane zjawisko jest następstwem znacznego podniesienia się stopy życiowej w wielu krajach zamożnych i stosunkowej stagnacji ekonomicznej w Afryce. I dlatego różnice gospodarcze między Afryką a krajami prosperującymi z roku na rok wzrastają, choć bezwzględna ilość masy towarowej przypadająca na mieszkańca Afryki nie ulega zmniejszeniu, także w dziedzinie wyżywienia.

Utrzymuje się, że dzienne zapotrzebowanie kaloryczne w Afryce wynosi 2400 kalorii, a spożywa się niewiele mniej bo 2350 jednostek. Ale pozostaje problem składu pożywienia przeciętnego Afrykańczyka, w którym przeważają zboże, korzenie mączne na niekorzyść składników pochodzenia zwierzęcego, z niedoborem jarzyn zielonych i owoców. Ponadto należy wspomnieć o wadliwym przygotowywaniu pokarmów. Negatywną rolę odgrywają tu także przesądy i niektóre zakazy religijne. Brak białka dobrej jakości, elementów mineralnych i witamin powoduje apatię, ogólne osłabienie i słaby rozwój fizyczny. W parze idzie niedostateczna odporność, zwłaszcza dzieci, których śmiertelność jest w Afryce szczególnie wysoka (103 na 1000 umiera przed piątym rokiem życia). Pewne choroby dziecięce występują nagminnie tam, gdzie skład wyżywienia jest mało zróżnicowany [3].

Z tych wszystkich względów program gospodarczy dla Afryki dotyczyć musi nie tylko woluminu masy towarowej pochodzenia rolniczego, ale ponadto wytyczać szczegółowo kierunki, w jakich winna się rozwijać produkcja żywnościowa [4].

3. LECZNICTWO

Symptomem trudnej sytuacji gospodarczej Afryki są niskie wydatki na służbę zdrowia. Są to cyfry niemal symboliczne: w przeliczeniu na mieszkańca w Burundi przypada 0,23 dolara, w Ruandzie 0,09, w Tanzanii 0,6 w Nigerii 0,7. Podobny wskaźnik w Europie kształtuje się na poziomie 30 dolarów na głowę. Podobnie niekorzystnie przedstawia się sprawa personelu lekarskiego [5], zwłaszcza że zdecydowana większość lekarzy pracuje w miastach, a ogromne obszary wiejskie zdane są na usługi znachorów. Np. w okolicach Lagos zdarza się, że nawet policjanci, którzy winni ścigać wszelkie nielegalne usługi wykonywane przez osoby pozbawione kwalifikacji, sami uciekali się do znachorów.

---

3 Temat ten omówiony jest szerzej w opracowaniu *Kościół a medycyna* zamieszczonym poniżej.

4 Por. uwagi w związku z tym zagadnieniem w zamieszczonym powyżej artykule T. Wołowskiego *Niedożywienie a wzrost potrzeb żywnościowych w świecie*.

5 Por. *Kościół a medycyna*, jw.

4. URBANIZACJA

Sytuację sanitarną w Afryce pogarsza gwałtowne tempo rozrostu aglomeracji miejskich, które wchłaniają szukającą pracy ludność wiejską, ale nie zabezpieczają jej elementarnych warunków egzystencji. Pumwani koło Nairobi, Kariakro koło Dar es Salam urastają do symboli. Te dzielnice nędzy niewiele mają wspólnego z naszymi pojęciami o tym, czym jest miasto. Ich obrazy są bliźniaczo do siebie podobne: bezdroża, cuchnące śmietniska, baraki z desek, baraki z trzciny, konstrukcje z pudełek po konserwach, tektury, blachy i wszelkiego listowia. Nieprawdopodobne zatłoczenie, a przy tym brak urządzeń higienicznych. W sąsiedztwie Fezu w momencie uzyskania niepodległości przez Maroko na 30 hektarach ziemi mieszkało w ten sposób 360 tysięcy osób. W 1960 roku w Ghanie przypadało w Akrze 18 osób na izbę, a w Kumasi, 21 osób... W stolicy Konga Kinshasie 87 procent z 87 tysięcy mieszkań wymaga większych remontów lub wyburzenia ze względów sanitarnych [6].

Ludność miejska wzrasta w tempie nieproporcjonalnie szybkim, bo o kilkanaście procent rocznie. Przewiduje się, że w ciągu najbliższego dziesięciolecia 20 procent ludności zamieszkiwać będzie miasta. Opierając się na takich prognozach należałoby w tym samym czasie zbudować sześć milionów mieszkań w miastach (oraz dwanaście milionów na wsi) — tylko po to, by w rezultacie utrzymać sytuację mieszkaniową na aktualnym poziomie.

Niskie dochody nie rokują takich nadziei. W Addis Abebie połowa pracowników zarabia 20 dolarów miesięcznie — przy obowiązującym indeksie cen to bardzo niewiele — a najtańsze mieszkanie własnościowe kosztuje około 800 dolarów. W Fort Lamy 84 procent rodzin zarabia miesięcznie poniżej 40 dolarów, a czynsz za ten okres wynosi około 48 dolarów. W takich krajach jak Ghana, Górna Wolta, Kenia i Etiopia czynsz miesięczny pochłania do 80 procent zarobku kwalifikowanego robotnika.

5. OŚWIATA

Czynniki ekonomiczne w analogiczny sposób ograniczają rozwój kulturalny Afryki. Kraj, który ma takie trudności żywnościowe i sanitarne, niewiele uwagi może poświęcić szkolnictwu. Gdy zagrożone jest samo istnienie ludzkie, inne potrzeby schodzą na drugi plan, choć odczuwa się to jako sytuację tragiczną [7].

Mimo trudnych warunków, liczne kraje afrykańskie podejmują udane akcje. Ich przykładem może być alfabetyzacja Mali. W 1961

---

6 Marc Nerfin *Pour une politique de l'habitation en Afrique*, „Tiers-Monde", 23 (1965) 959—988.

7 Por. opracowanie *Inny głód* zamieszczone poniżej.

roku kraj liczył 4 500 000 mieszkańców z czego 85 procent analfabetów. Akcja objęła swym zasięgiem dosłownie cały kraj. Rolę nauczycieli pełnili wolontariusze (2 500), była wśród nich także grupa katolickiej młodzieży holenderskiej. W całym kraju zorganizowano ośrodki nauczania dla dorosłych. W ciągu czterech lat powstało 750 punktów z 90 tysiącami uczniów. Przedstawiciel UNESCO pisze: „Zwiedziłem wiele z tych ośrodków i byłem zdumiony widokiem licznie zebranych dorosłych ludzi wszelkiego wieku — od starców z białymi brodami po młode matki z dziećmi na plecach. Przeważali jednak mężczyźni i młodzież. Przychodzili co wieczór. Dzieci spały wtedy spokojnie, podczas gdy matki słuchały lekcji nadawanej przez radio i przyswajały sobie materiał przy pomocy tablicy i karty mnemotechnicznej... Wszystko bardzo poważnie i bez żadnych rozmów" [8]. Istnieje i rozwija się także pomoc zagraniczna w zakresie szkolnictwa. Niektóre kraje, m. in. Szwecja zgłosiły gotowość współpracy z akcją oświatową UNESCO prowadzoną w Afryce. Rząd szwedzki przeznaczył na ten cel 2 800 000 dolarów. Z tego funduszu pokryje się pewne inwestycje w szkolnictwie podstawowym Tanzanii, Sierra Leone, Kenii, Ugandy i Ghany. Szczególne znaczenie będzie miał ośrodek formacji dla wykładowców nauk ścisłych w Nairobi przeznaczony dla 300 studentów.

Wartość akcji oświatowych nie polega tylko na tym, że iluś tam ludzi nauczy się czytać i pisać. To także zagadnienie nasycenia społeczeństwa szacunkiem dla nowych wartości, które nawet wtedy, gdy się ich jeszcze nie zdobyło, mogą funkcjonować jako kryterium sukcesu, przedmiot marzeń. Asymilacja wartości akcentujących godność człowieka i jego możliwości jest warunkiem rozwoju Afryki.

6. PRZEMIANA ŚWIADOMOŚCI I POSTAW

Prawdziwie głębokie przyswojenie sobie wartości humanistycznych jest procesem bardzo powolnym, ale stałym, tak przynajmniej można wnioskować na podstawie badań socjologicznych przeprowadzonych w Senegalu, Nigerii, Górnej Wolcie i innych krajach. Analiza uzyskanych materiałów (6000 odpowiedzi, respondenci w wieku od 15 do 30 lat) ujawnia kilka charakterystycznych tendencji. Z jednej strony obserwuje się jeszcze duże przywiązanie do obyczajów i instytucji tradycyjnych, łącznie z wielką rodziną wielopokoleniową. Z drugiej strony młodzież afrykańska, choć narazie tylko jej mniejszość, zaczyna już kwestionować kontrolę szczepu nad życiem rodzinnym, wyborem współmałżonka, sensow-

[8] R. Greenough R. *Perspectives africaines, le progrès de l'éducation*, UNESCO, Paris 1966.

ność i funkcję tradycyjnych darów w naturze składanych z takiej okazji. Radykalniejszej jeszcze krytyce poddawane są niektóre tradycje folklorystyczno-religijne: fetysze, ofiary, długie ryty pogrzebowe, funkcje szefów szczepowych. Respondenci mają bardzo pozytywny stosunek do uprzemysłowienia kraju. W pracy w przemyśle widzą możliwość własnego awansu społecznego i ekonomicznego. Pociąga ich cywilizacja techniczna z jej owocem w postaci szerokiego asortymentu dóbr konsumpcyjnych. Są jednak świadomi także konieczności osobistego wysiłku, i przekonani, że o rozwoju kraju decyduje stopień wykształcenia jego mieszkańców. Szczęście dzieci wiążą z dostępem do nauki. Gdy precyzują bliżej, jakiej pomocy potrzebuje Afryka, zawsze powraca jak refren kwestia szkolna. Ankieta wskazuje jeszcze na jeden niesłychanie ważny fakt: w młodszym pokoleniu świadomość narodowa pojawia się na miejscu szczepowej, a państwo przestaje być abstrakcyjną ideą.

Słabo rozwinięty przemysł nie prędko będzie mógł się stać podstawą naprawdę masowego ruchu zawodowego w całej Afryce, zwłaszcza że w krajach bardziej uprzemysłowionych klasa robotnicza jest poniekąd w lepszej sytuacji niż masy wiejskie.

Można się spodziewać, że tak na wsi, jak i w mieście młodzież (a 40 procent Afrykańczyków ma mniej niż 15 lat) stanie się motorem przemian. Każdy wkład w wykształcenie i podnoszenie kultury młodzieży to wydatek inwestycyjny. Może on przynieść niebagatelny dochód zarówno w sensie społecznym jak i gospodarczym, prowokując długofalowe zmiany strukturalne.

7. KILKA DANYCH O KATOLICYZMIE W AFRYCE

Badaniem roli Islamu (98 milionów wyznawców w Afryce) i religii pierwotnych (około 150 milionów) zajmuje się wiele placówek naukowych, m. in. Instytut Socjologii Religii w Tunisie. Ale wszystkie te prace nie wyszły jeszcze poza dość skromne początki. O wiele więcej wiemy o chrześcijaństwie w Afryce, czyli o około 25 milionach protestantów i zbliżonej liczbie katolików. Tu ograniczymy się do przedstawienia najbardziej elementarnych danych o katolicyzmie [9].

Afryka jest kontynentem, gdzie liczebność katolików na przestrzeni lat 1953—63 podniosła się o 67 procent, osiągając 27 781 000. Stanowiło to (w 1963 r.) 9,4 procentu całej populacji afrykańskiej. Jeśli do tej liczby dodać jeszcze katechumenów, to można przyjąć, że obecnie co najmniej 10,5% mieszkańców Afryki należy do Kościoła Katolickiego. Ta wspólnota wiernych ma do swej dyspozycji (wg danych z 1966 r.) 15 664 księży, 24 591 sióstr zakonnych oraz 5 083 braci.

[9] *World Christian Handbook*, Lutherworth Press, London 1968.

Analiza danych statystycznych ujawnia rażące dysproporcje w rozdziale księży na poszczególne obszary, a także dramatyczne rozwarcie między szybkim przyrostem liczby katolików a nieproporcjonalnie małym wzrostem liczby duchowieństwa. W Afryce północnej, głównie muzułmańskiej, łącznie z Sudanem, a także w Nigerii, Mali, Mauretanii, Gwinei i Zambii na 1 księdza przypada 629 katolików i 44 247 niekatolików. W pozostałych częściach kontynentu, poza Afryką Południową, analogiczne proporcje wynoszą 2 332 katolików i 12 208 niekatolików a łącznie w całej Afryce — 1 985 katolików i 12 208 niekatolików. Chcąc ocenić trudności trzeba wziąć pod uwagę stosunki terenowe: w Dahomeju 1 ksiądz przypada na 820 km kwadratowych, w Ghanie na 774, w Kongo Kinshasa na 876, Kenii na 1162.

Brak księży pogłębia się jeszcze na skutek różnic w dynamice rozwoju katolicyzmu i rozwoju powołań. Podczas gdy na całym kontynencie ilość katolików wzrosła o 67 procent, ilość księży tylko o 36 procent. W Czarnej Afryce, na południe od Sahary, w latach 1953—63 liczba katolików podniosła się o 83 procent, liczba księży tylko o 48 procent. Tłumaczy się to m. in. stałym spadkiem powołań w krajach tradycyjnie dostarczających misjonarzy katolickich. W latach 1962—63 w Afryce pracowało 25,5 procent księży z Francji, 13,6 z Holandii, 14 z Irlandii. W samej tylko Holandii liczba nowicjuszy w zgromadzeniach misyjnych na przestrzeni lat 1956—66 zmniejszyła się o 66 procent. Niewielkie też nadzieje można wiązać z ewentualnym wzrostem liczebnym duchowieństwa miejscowego. I tu bowiem występuje spadek powołań [10]. Poważne niedobory występują także, gdy chodzi o powołania braci i sióstr zakonnych.

Braki w zakresie personelu odbić się muszą zarówno na życiu sakramentalnym jak i na działalności społecznej Kościoła [11]. Niestety wszystko, co na ten temat wiemy, jest bardzo fragmentaryczne. Kongregacje rzymskie co roku otrzymują sprawozdania dotyczące obu tych kwestii. Opracowanie ich jest bardzo kosztowne, ale niestety wartość naukowa bliska zeru. Nie można mieć do nich zaufania skoro pewne diecezje od lat podają stale te same dane, a inne oceniają stan rzeczy tak optymistycznie, że nawet Servizio di Documentazioni e Studi, ośrodek informacyjny założony przez przełożonych generalnych zgromadzeń misyjnych, ma co do tych danych wątpliwości. Utrudnia sprawę fakt, że w Afryce należy przyjąć inne kryteria praktyk religijnych niż w Europie — np. uczestnictwo we mszy św. niedzielnej musi być traktowane z taryfą

---

10 Por. opracowania *Powołania kapłańskie* i *Motywacje powołań kapłańskich* zamieszczone poniżej.

11 Por. opracowanie *Dwie tendencje* zamieszczone poniżej.

ulgową z uwagi na rzadką sieć parafii. Solidniejszą podstawę obliczeń dają inne praktyki, jak komunia wielkanocna, chrzest, małżeństwo. Ale i tu odczuwa się brak kompletnych informacji. Według publikacji socjologicznego ośrodka w Tanzanii rośnie w tym kraju odsetek małżeństw zawieranych przez katolików poza kościołem. W latach 1957—59 w regionach objętych badaniami jedna osoba na 58 katolików zawierała małżeństwo kościelne. W latach 1965—67 — już tylko jedna na 114. Zmiany te, wykryte i w innych diecezjach, bynajmniej nie są spowodowane zmianą przeciętnego wieku ludności, który nie uległ przesunięciu. Obowiązek wielkanocny spełnia od 15 do 75 procent katolików. Na ogół wiąże się to ze stanem sieci parafialnej. Ale bywa i tak, że w parafii o średnicy 70 km 89 procent katolików przystępuje do Komunii Wielkanocnej. Można stwierdzić, że, podobnie jak w Europie, praktyki religijne załamują się pod wpływem kontaktu z kulturą miejską towarzyszącą uprzemysłowieniu [12]. W miejskich parafiach wielu krajów np. w Dar es Salam i Dakarze do Komunii Wielkanocnej przystępuje około 35 procent katolików, w Kinshasie w 1959 roku tylko 17 procent dorosłych katolików, a po roku 1961 zaledwie 12 procent. Zdaniem Murraya z Instytutu Pastoralnego w Tanzanii, mamy do czynienia w Afryce z przemianami kanałów socjalizacji i kontroli społecznej. Rozwój instytucji narodowych i państwowych służących promocji wartości typowo afrykańskich sprzyja oziębieniu się stosunku do chrześcijaństwa utożsamianego z kulturą europejską. Katolicyzm może stać się własnością Afryki, ale pod warunkiem wyzbycia się charakteru europejskiego. Taki zaś program wymaga afrykanizacji teologii, życia liturgicznego i nauczania katechetycznego [13]. Dzieci większości krajów jeszcze do niedawna musiały się uczyć religii w oparciu o podręczniki będące przedrukiem wydań europejskich, czasem nie najlepszych. Nic więc dziwnego, że reakcja przeciw przeszłości kolonialnej obraca się także przeciw kolonizacji kulturowej.

Obrona afrykańskich wartości kulturowych nie oznacza jednak, że przywódcy polityczni Afryki nie doceniają wkładu Kościoła katolickiego jak i innych Kościołów chrześcijańskich, w postęp społeczny kontynentu. Oczywiście wkład ten nie zawsze ma charakter wymierny. Socjologowie afrykańscy akcentują m. in. zasługi Kościołów w przezwyciężaniu partykularyzmów językowych i szczepowych. Chrześcijańska antropologia i etyka inspirowała społeczeństwa afrykańskie do przejmowania odpowiedzialności za własne kraje.

Ks. Marian Radwan

---

[12] Por. artykuł E. Pin *Motywacje postaw religijnych* zamieszczony powyżej. (przyp. red.).

[13] Por. opracowania: *Echa dawnego świata, Jahwe i Molimo* oraz *Katolicyzm w Ghanie* zamieszczone poniżej.

ĘCHA DAWNEGO ŚWIATA

RELIGIA PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKA W MALAWI

*Około r. 1870 wśród plemion, które dziś tworzą naród Malawi, dokonał się ogromny przewrót religijny. Przybycie białego człowieka z Zachodu, który przyniósł zarówno nową religię, jak i nowy styl życia i myślenia, spowodowało, że Afrykańczycy, zaszokowani tą odmiennością, uwierzyli w prawdziwość tej religii i równocześnie wszystkiego, co biały człowiek głosił. Porzucając swą starą religię porzucili zarazem częściowo swą obyczajowość, a także wiele pięknych zwyczajów, które w kontekście ich kultury i przeszłości były wartościowe i potrzebne, chrześcijaństwo natomiast nie zostało przez nich ani dogłębnie zrozumiane ani w pełni przyjęte. Pojawiło się wskutek tego groźne zjawisko indyferentyzmu religijnego (jakkolwiek np. chrześcijaństwo w Malawi bywało reprezentowane przez mądrych misjonarzy i zrodziło wielu wspaniałych chrześcijan). Próbując zbliżyć się do sedna tego problemu pastor Stephen KAUTA, wykładowca w kolegium teologicznym w Mkhoma w Malawi, analizuje niektóre aspekty religii przedchrześcijańskiej tego regionu *.*

Czy jest prawdą, że w Malawi ludzie porzucili swą starą religię? Trudno na to pytanie odpowiedzieć. Faktem jest jednak, że zarówno odeszli od niej, jak i nie wkroczyli jeszcze w pełni, całym sercem, w chrześcijaństwo. Rozstali się ze swą starą religią, lecz nie wyzwolili od wpływu, jaki wywierała. Wpływ religii przedchrześcijańskich można dostrzec w kraju wszędzie i zawsze tam, gdzie ludzi spotykają troski, bóle, rozczarowania lub śmierć. Ludzi ciągnie do starych form kultowych, lecz faktycznie zagubili już drogę do nich. W miejsce tego rozgrywa się dalszy dramat, pomieszanie religii, czy też synkretyzm starej religii, chrześcijaństwa i islamu. W Północnym Regionie kraju pojawił się czło-

---

* Artykuł pochodzi z materiałów sympozjum *Theory and Practice in Church Life and Growth* zorganizowanego przez Association of East African Theological Colleges i FERES w Nairobi 1967/68.

wiek zwany Czikanga, który w latach 1957—1965 głosił się prorokiem i uzdrowicielem. Twierdził, iż odkryje wszystkie tajemnice i przyczyny trosk i śmierci. Schodziło się do niego mnóstwo ludzi z Tanzanii, Zambii, Mozambiku, jak i z całego Malawi. Ludzie przychodzili słuchać o swych nieszczęściach i szukać pomocy w wykrywaniu czarów i złych mocy, jakie wkradły się do ich domów. Podczas tych ceremonii Czikanga i jego towarzysze śpiewali hymny chrześcijańskie i odmawiali chrześcijańskie modlitwy, równocześnie wróżąc i pokrywając twarze ludzi malowidłami. Pochodzenie swej mocy przypisywali samemu Bogu — celem jej miało być przepędzenie wszelkich czarów, dzięki czemu ludzie uzyskają wolność polityczną i pokój. Jeszcze przed pojawieniem się Czikangi istniała grupa ludzi z Regionu Południowego, znanych jako Mukape, którzy wędrowali poprzez cały kraj oddalając czary Ufiti. Zbierali ludzi ze wsi wykorzystując autorytet ich wodza. Całe zgromadzenie zasiadało w wielkim kole i jeden z Mukape tańczył pośrodku z lustrem w ręce. Większość ze śpiewanych przez nich pieśni były to hymny chrześcijańskie z dobranymi do nich prostymi miejscowymi melodiami. I oni także twierdzili, jakoby otrzymali swą władzę wprost od Boga.

Kiedy biskup Leslie Newbigin wizytował ten teren w 1958 r., w grupie Studium Biblijnego jeden z młodych ludzi wybuchnął w pewnej chwili mówiąc: „Musimy powrócić do wiary naszych przodków, kiedy to nasz Bóg słyszał nas i wysłuchiwał nasze modlitwy. Jest nam teraz źle, ponieważ czcimy Boga z Zachodu". Ale co właściwie miało oznaczać słowo „powrócić", tego właściwie umysł młodego człowieka nie widział jasno. On już nie pamiętał kar dla grzeszników, takich jak palenie, tortury i śmierć. Nie pamiętał wielu praw i zwyczajów tamtej religii. Nie ma już powrotu. Jedynym możliwym i dobrym wyjściem jest droga naprzód i stawanie się prawdziwym chrześcijaninem, który mógłby przyjąć Chrystusa jako swego Zbawcę i Pana.

Jeden z objawów obojętnej postawy większości nominalnych chrześcijan w tym kraju rzuca się wyraźnie w oczy, kiedy obserwuje się ich sposób odprawiania praktyk religijnych. Kult oderwany jest w ich pojęciu od praw, zasad, zwyczajów, tabu czy też ograniczeń; kult i moralność — to dwie różne rzeczy. Sądzą, że nie ma znaczenia, co ktoś robi w swym życiu prywatnym od poniedziałku do soboty. Wydaje im się, że teraz, w Kościele chrześcijańskim, są wolni od obowiązków... Niedziela nie jest dniem świętym, lecz dniem życia towarzyskiego, dniem gentlemana, kiedy może się pokazać w nowym garniturze i z nowym samochodem. Jest to dzień spotkań ze znajomymi.

We wstępie tym muszę także poinformować czytelników o trud-

nościach towarzyszących badaniom nad dawnymi religiami. Gdziekolwiek pyta się o nie starych ludzi musi się wszędzie uważnie tropić obfite ślady chrześcijaństwa, które do nich przeniknęły. Chrześcijaństwo wywarło wielki wpływ nawet w umysłach tych, którzy nigdy nie byli w Kościele.

1. STWÓRCA, DUCHY I PRZODKOWIE

Wszystkie kulty i religie w Malawi oparte były na wierze w jednego Boga. (...) We wszystkich trzech regionach kraju zgodnie nazywano Boga imieniem Mulungu lub Mulengi — Stwórcą; Ciuta lub Cauta, co najprawdopodobniej oznaczało Najwyższą Moc ponad wszelkie moce, niewidzialną, wszechmogącą, wszechobecną i mającą w wysokim stopniu atrybuty osobowe, król królów. (...)

Lud w Malawi nie czcił duchów swych przodków, lecz czcił Boga za ich pośrednictwem. Gdyby tak nie było, gdyby nie było żadnego przygotowania na przyjęcie objawienia, chrześcijaństwo dla tych ludzi nie oznaczałoby nic. Posiadali oni jakąś wiedzę o nieosiągalnym jedynym Bogu Stwórcy, zbyt odległym od istot ludzkich tu na ziemi i nawet zbyt odległym od tych, co już pomarli. Dlatego ludzie na ziemi wyobrażali sobie, że dostęp do Ciuta czy Cauta możliwy jest tylko za pośrednictwem szeregów tych, którzy po śmierci znaleźli się bliżej Niego. Ludzie na ziemi mogli przeto przemawiać do Niego w modlitwach i czci składanej Mu za pośrednictwem swych własnych przodków, będących bliżej Niego. Każdy szczep, każdy klan, każda rodzina mogła wielbić Boga za pośrednictwem zmarłego, dobrze sobie znanego krewnego, który rozumiał ich potrzeby. Do wodza wioski nikt nie mógł zbliżyć się bez udania się wpierw do jego wysłannika; wysłannik udawał się do doradcy, który porozumiewał się z wodzem w sprawie człowieka będącego w potrzebie. Mogło się zdarzyć, że wódz przyjmował kogoś osobiście, ale działo się to zawsze z woli wodza, a nie petenta. Nigdy syn czy córka nie radzili się wprost ojca, nie poradziwszy się najpierw matki w swych problemach (...). Było to dowodem wielkiej czci dla wodza lub ojca. A o ileż bardziej jeszcze dla Stwórcy!

Zmiana nastąpiła, kiedy misjonarze oznajmili, że przynieśli prawdziwego Boga, a nasi ojcowie wywnioskowali, że ten dziwny Bóg, którego oni przynieśli, jest rzeczywiście Bogiem prawdziwym. Wydaje się, że Ciuta czy też Cauta opuścił wtedy swój lud w Malawi, a teraz lud ten usiłuje odnaleźć swego zagubionego Boga, który był jego własnym Bogiem i który współczuł z nim we wszystkich potrzebach. Ludzie utracili orientację w swym życiu religijnym. Myśleli o Bogu zawsze jako o Jedynym. Był swego czasu stary

wódz wioski imieniem Czibaya w okolicach Livingstonii. Na stare lata nawrócił się i zgłosił, by zostać przeegzaminowanym przez dra Roberta Laws. Misjonarz postawił pierwsze pytanie: „No, Czibaya, ilu bogów jest na świecie?" Czibaya odrzekł: „Doktorze, czy pan stracił rozum? Bóg, który stworzył pana, mnie i wszystkich ludzi, jest Bogiem Jedynym". Na to dr Laws odparł: „Dobrze, Czibaya, odpowiedziałeś bardzo dobrze. Idź się ochrzcić i niech cię Bóg błogosławi". Wydaje się, że wiara monoteistyczna była tradycyjna tak w Malawi, jak i w inych krajach Afryki. W każdym okręgu istnieli basofi, kapłani lub prowadzący nabożeństwa. Do dziś odnajdujemy ich we wszystkich trzech regionach kraju, często są nimi sami wodzowie. Otrzymywali oni wyżywienie i wszystko, co jest niezbędne do życia; nie wolno im było upijać się; musieli wieść życie wzorowe i troszczyć się o życie duchowe swych ludzi. Każdy musofi (l. poj. od basofi) oddawał cześć Bogu za pośrednictwem duchów swych przodków, wymienianych po imieniu, którzy następnie zwracali się do wyższych duchów, bliższych samemu Bogu.

Te wyższe duchy byli to niegdysiejsi basofi, lub wodzowie, którzy wiedli kiedyś przykładne życie, ludzie o wielkim autorytecie i dobrej opinii. Duchy tych ludzi, znane w języku Tumbuka pod imieniem vipiri (l. pojed.: cipiri), porozumiewały się i pozostawały w łączności z Bogiem.

2. HIERARCHIA NADPRZYRODZONOSCI

Hierarchia nadprzyrodzona przedstawia się więc następująco: a — Ludzie żyjący na ziemi i przedkładający swe potrzeby basofim; b — Basofi przekazujący te potrzeby duchom przodków, Mizimu; c — Mizimu przesyłają prośby duchom wyższym, vipiri; d — Vipiri przekazują je Bogu, Ciuta, Mulungu, czy Cauta; e — zaś u szczytu jest Bóg, który odpowiada na modlitwy ludzi dając im deszcz, pożywienie, dzieci, zdrowie, zwycięstwo w wojnie, szczęście, wolność i pokój, jeśli tylko zwrócą się doń za pośrednictwem tego szeregu stopni.

Każdy z tych pięciu szczebli w hierarchii był odrębny od innych. Na danym szczeblu istniały pewne powiązania; tak na przykład wyższe duchy odwiedzały się nawzajem, podobnie jak Mizimu. Istniały nawet małżeństwa wśród vipiri, czego przykładem jest Czombe mający swą żonę na brzegu jeziora. Znano ją jako Czombe Mwanakazi, czyli Czombe rodzaju żeńskiego. Kiedy mąż udawał się do swej żony, na znak tej podróży wybuchała gwałtowna burza. Vipiri także walczyli pomiędzy sobą. (...) Każdy z vipirich był odpowiedzialny za pewien teren, klan czy szczep. Stąd brała się cała sieć stosunków i pokrewieństw. (...)

3. ŚWIĘTA W MALAWI

Wydaje się, że w tradycyjnej religii nie było regularnych dni praktyk religijnych jako takich, lecz istniały dni odpoczynku, wyznaczone przez basofich. Pozostawały one na przykład w związku z dożynkami; istniał też dzień pokuty, kiedy wszyscy znosili różnorodne dary duchom przodków. Dzień ten zazwyczaj wyznaczany był na skutek jakichś klęsk, wojny, głodu czy choroby. W dzień pokutny cała ludność schodziła się razem, aby wyznać w modlitwie swe grzechy. Musofi stał, a ludzie pojedynczo podchodzili wyznając swe grzechy lub też stwierdzając swą niewinność. Musofi odmawiał krótką modlitwę-wyznanie: „Boże, któryś jest wszechwiedzący i znasz serca ludu Swego", a na to padała odpowiedź: „Precz! Precz! Zmieć ukryte grzechy! Przepędź te grzechy precz!" Musofi modlił się: „Boże, obdarz nas swym przebaczeniem". Odpowiedź: „Dzięki Ci". Musofi: „Nie dozwól ludowi ukrywać grzechy swoje". Odpowiedź: „Odpędź wszystkie grzechy". (...) Modlitwę tę jednak uważano by za niepełną, gdyby mówiła ona tylko o Bogu i dlatego musofi zaczynał wymieniając jedno po drugim imiona zmarłych przodków. Wspominano także krewnych pozostałych na ziemi (...). W tym momencie wśród słuchaczy zapadała cisza, jakby makiem zasiał. Musofi musiał więc być człowiekiem, który znał wszystkich ludzi w okręgu, w którym pracował.

Regularne dni nabożeństw powtarzały się w następujących okresach: 1. w czasie pierwszych deszczów, 2. w czasie żniw, 3. podczas jakichś nieszczęść i 4. na nowiu. Na nowiu wszyscy składali modły za nienarodzone dzieci (...), 5. przy narodzinach dziecka pierwszą modlitwę odmawiały znaczniejsze stare kobiety, a po przecięciu pępowiny znaczniejsi mężczyźni ze wsi, którzy jeden po drugim podchodzili i mówili: „Kahedi" (witaj na tym świecie), „Ciuta pera" (wszystko jest z Niego). „Jest to dar przychodzący wprost od Ciebie, Boże, myśmy niczego nie dokonali". Ta myśl do dziś zachowała się w wezwaniu: „Yewo, Ciuta pera" — „Tobie jednemu dziękować mamy, Boże".

Podczas przemowy lub kazania przy takich okazjach wśród słuchających panowała martwa cisza. Pouczano ich wtedy szczegółowo co czynić i jak się zachowywać.

W czasie suszy mężczyźni, kobiety i dzieci zbierali się przynosząc kozła i inne dary. Kozła zabijano, a wątrobę gotowano w specjalnym naczyniu, nowym i czystym. Wszyscy udawali się do kavuwa, niewielkiego domu zbudowanego dla odprawiania nabożeństw. Musofi umieszczał naczynie z ugotowaną wątrobą w kavuwa modląc się: „Boże, umieramy, nie ma deszczu". Odpowiedź: „Phepa" (wybaw nas). Musofi: „Usłysz nas, prosimy Cię. Twoje dzieci umierają". „Phepa!" Po zakończeniu modlitwy i złożeniu

w kavuwa ofiary z gotowanej wątroby wszyscy z radosnym sercem zaczynali śpiewać i tańczyć. Byli przekonani, że deszcz natychmiast spadnie: każdy ze starych mężczyzn i kobiet, z którymi rozmawiałem na ten temat, potwierdzał, że deszcz zawsze natychmiast przychodził; zanim dopadli swych domów, byli przemoczeni deszczem do suchej nitki.

4. HYMNY I PIEŚNI

Hymny miały charakter antyfon i responsoriów, i zawsze przybierały formę modlitw na różne okazje. Modlitwa o deszcz na północy brzmiała: (...) „Błagamy, otwórz niebiosa, aby deszcz spadł jak łzy i abyśmy mogli jeść kukurydzę i cieszyć się". W centralnym regionie pieśń brzmiała jak następuje: „Nie mamy deszczu, błagamy, ześlij go nam!" Odpowiedź: „To będzie cudowne! Cudowne! Cudowne!" Kiedy śpiewano pieśń wzywającą jednego z wyższych duchów, aby spożył złożoną mu ofiarę, śpiewano ją słowami: „Przybywajcie! Przybywajcie! Przybywajcie wyższe duchy!" Odpowiedź: „I jedzcie! Jedzcie! Jedzcie, co wam ofiarowały wasze dzieci". Kiedy myśliwym z wioski powiodło się polowanie i zabili jakieś większe zwierzę, śpiewano: „Jest tu zwierzę (trzy razy), jest myśliwy, zabij je dla mnie". Słowa te są modlitwą, ponieważ najpierw wymawiane są przez samego myśliwego, kiedy zobaczy zwierzę, a następnie po zabiciu zwierzęcia śpiewają je wszyscy. Były hymny śpiewane podczas drogi do miejsc kultu, jak i hymny radości śpiewane w drodze powrotnej. Wszystkie te hymny śpiewano z towarzyszeniem bębnów i tańców.

5. OFIARY

W tradycyjnej religii wyróżniano trzy rodzaje ofiar: a — ofiara dla przebłagania duchów przodków za to, że ludzie na ziemi obrazili ich, łamiąc prawa i obyczaje. Mogło być nawet tak, że tylko jeden człowiek łamiąc prawo lub obyczaj sprawił, że w danej okolicy musieli cierpieć także niewinni. Stąd ofiarę składano w intencji wszystkich ludzi żyjących w danym okręgu. b — Ofiara składana w intencji jakiejś szczególnej potrzeby, np. powodzenia w wojnie, pomyślności dla klanu lub szczepu, obfitego połowu ryb na jeziorze, czy udanego polowania. Ten rodzaj ofiary dany człowiek mógł składać sam. c — Ofiara składana przed przeprawą przez niebezpieczną rzekę, przed wspinaczką w górach, przekraczaniem miejsc świętych lub niebezpiecznych. Czasem wspinając się na wzgórze można natrafić na ślad miejsca takich ofiar w postaci wielkiej sterty głazów (...).

Ofiary składały się z kozłów, bydła, ptactwa, paciorków lub pożywienia, zarówno surowego, jak i gotowanego. Zwierzęta musiały

być doborowe, bez żadnych ułomności. Musiały mieć sierść w jednym kolorze, najlepiej białą lub czarną. Musiały być wielkie i odkarmione. Co do jedzenia, każdy członek szczepu lub klanu musiał coś dać. Małę cząstkę zostawiano na miejscu ofiary, resztę spożywał sam musofi-kapłan.

Miejsca kultu znajdowały się w pobliżu pewnych szczególnych obiektów: wielkich drzew, szczytów, rzek, wodospadów, głazów lub w grotach (...). Dla większości ludzi żyjących w okolicy miejsca te były święte i wywoływały lęk i złe przeczucia. (...)

6. PRAKTYKI RELIGIJNE

W oznaczonym dniu święta ludzie zbierali się w całym kraju z darami, przeznaczonymi na ofiarę. Musofi z pomocnikami ustawiali ludzi w jednym szeregu i zapadała absolutna cisza. Musofi modlił się w intencji zebranych, wysławiając najpierw wszystkie duchy przodków. Modlitwom towarzyszyły pieśni i tańce z bębnami, które miały wzmagać napięcie słuchających. Spokój i ciszę w obliczu świętego miejsca uważano za wielkie cnoty wyrażające pokorę. Dary ofiarowywano po kolei duchom przodków, każdego wymieniając po imieniu. Przyprowadzano także i zabijano bydło, a część mięsa zostawiano w przeznaczonej na to chacie, zwanej kavuwa lub kaczisi; to co pozostało, dzielono między obecnych, aby zabrali je do domu. W końcu wszyscy krzycząc, śpiewając i tańcząc wracali radośnie do domów. Istniał jednakże bezwzględny zakaz: nie wolno było oglądać się do tyłu, ani zabierać czegokolwiek z kaczisi. Wracając zaś ludzie zabierali ze sobą nowy ogień rozpalony w świętym miejscu (...).

7. KARY ZA OBRAZĘ DUCHÓW

Opowiadają, że kiedyś pewien człowiek wrócił się, żeby wziąć sobie większą, niż mu się należało, część mięsa pozostawionego w kaczisi. Przybywszy stwierdził, że znajdowali się tam wszyscy zmarli, mięso zaś zostało rozmnożone. Kiedy się pojawił, zmarli rzekli: „Chodź, nie bój się, my wiemy, że chcesz mięsa; oto ono, bierz je, lecz nie mów nic w domu". Mężczyzna był wzburzony widząc swego zmarłego ojca żywym. Wrócił do domu i radośnie wręczył mięso swej żonie. Ale ponieważ nieustannie klaskał w dłonie i głośno wyrażał swoje zdumienie, żona jego obstawała przy tym, żeby się dowiedzieć, co się stało. Mężczyzna nie rzekł zrazu ani słowa; lecz później opowiedział jednak żonie, co mu się przydarzyło i natychmiast padł martwy.

Duchy czasami mogły okazywać gniew ludziom na ziemi, jeśli nie przestrzegali pewnych reguł i przepisów; mogło się na przykład zdarzyć, że ktoś popełnił cudzołóstwo lub dotknął swej żony

nim stała się czysta lub też nie troszczył się o sieroty zostawione przez swych braci; czy też ktoś spożył jedzenie z ogrodu, nim pokosztowały go duchy. Oznaką ich gniewu było niepowodzenie lub klęska w wojnie, pojawienie się lwa mordującego ludzi w wiosce, klęska nieurodzaju lub susza. Czasami gniew ten powodowało bezpośrednie sprowokowanie któregoś z duchów.

W Mpizi na brzegu jeziora w pobliżu Livingstonii krąży opowiadanie o dwojgu dziewczętach, które zaginęły. Oto co się stało: Podczas kiedy ludzie w polu zajęci byli kopaniem motyką i popijaniem piwa, zbliżył się nagle wąż i wsadził do naczynia głowę, żeby się napić. Kiedy ludzie to spostrzegli, usiłowali go zabić, lecz on uciekł. Natychmiast potem zaginęło dwoje dziewcząt (jedna z nich, Nyankombole, zmarła w 1952 r. w późnym wieku). Dziewcząt długi czas nie było, aż do zniknięcia księżyca. Wówczas jasnowidz Nczimi powiedział ludziom, gdzie znajdują się dziewczęta i dlaczego zaginęły. Ofiarowano przeto dwie sztuki białego drobiu i pewną ilość warzonego piwa. Dziewczęta wróciły, ale przez pewien czas nie mogły słyszeć. Opowiadały, że przebywały pod ziemią, gdzie widziały zmarłych żyjącymi. Opowiadały także o innym jasnowidzu, żyjącym pod ziemią, który mógł pod postacią węża uprzedzać ludzi o grzechach, jakie popełniał ktoś wśród nich. Zmarli mogli ukazywać się ludziom pod różnymi postaciami, np. czasem jako węże, czasem w postaci ptaka podobnego do olbrzymiego nosorożca. Wąż, który pojawił się ludziom i pił piwo, był właśnie jednym z takich mieszkańców podziemia.

Duchy zmarłych, zarówno kobiet, jak mężczyzn, mogą jeść, mogą także mówić, jednakże językiem niezrozumiałym dla ludzi na ziemi. Są zdolne widzieć nas tutaj, lecz my ich nie widzimy, ani widzieć nie możemy. Jeśli rozmawiają właśnie o kimś, kto je mija, na przykład wnuk lub wnuczka, mogą sprawić — łamiąc suchą gałązkę lub rzucając kamyk — żeby zwrócił ku nim twarz. Człowiek odwraca się i wówczas mogą go widzieć.

*

Tak wyglądają niektóre aspekty tradycyjnych religii w Malawi. Niezliczone ilości nominalnych chrześcijan tęsknią za dawnymi wierzeniami i oscylują pomiędzy nimi a ortodoksyjnym, misyjnym chrześcijaństwem. Cały problem polega na tym, jak można by temu zaradzić i do jakiego stopnia — jeśli w ogóle — nowa religia mogłaby nawiązać do starej, ażeby naprawdę doprowadzić ludzi do wiary chrześcijańskiej i ażeby mogli oni całym sercem ją przyjąć.

Stephen Kauta
streszcz. i tłum. mt

JAHWE I MOLIMO

TRADYCYJNE RELIGIE AFRYKI POŁUDNIOWEJ A STARY TESTAMENT

*Dr Marie Louise MARTIN jest wykładowcą na Uniwersytecie obsługującym trzy niewielkie terytoria Beczuana, Lesoto i Suazi położone w Afryce południowej i pozostające do niedawna pod protektoratem brytyjskim. Jako teolog dr Martin analizuje podstawy omawianych systemów religijnych szukając dróg głoszenia Ewangelii na tych terenach *.*

I. AFRYKAŃSKIE WIERZENIA TRADYCYJNE

1. HIERARCHIA SIŁ WITALNYCH

Tradycyjne wierzenia Afryki Południowej, jak i wielu innych części kontynentu, można by streścić w terminach światopoglądu „sił witalnych", jak je nazwał pewien autor [1]. Pojęcie siły (amandla u Zulusów, matla w Sotho) posiada fundamentalne znaczenie. Zuluski autor odczytu wygłoszonego na Uniwersytecie Botswany, Lesoto i Suazi, stwierdził niedawno: „Bez pojęcia amandla zuluska religia jest niczym. Amandla jest źródłem życia". W stwierdzeniu tym zawarte są dwa pojęcia: „siły" lub „życia". Podobnie rzecz przedstawił K. A. Busia z Ghany w rozprawie *The African World View*: „Afrykańczycy wierzą w jakąś najwyższą istotę. Jest ona wyposażona w siłę zarówno dobroczynną, jak i niebezpieczną. Ta wiara w najwyższą istotę idzie w parze z wiarą w pomniejsze bóstwa, także wyposażone w moc, równie dobroczynną jak i niebezpieczną... Również i naturę widzą oni uzbrojoną w tę siłę". Podobnie stwierdza J. V. Taylor mówiąc, że centralną zasadą w afrykańskim światopoglądzie jest hierarchia sił. Źródłem siły jest istota najwyższa identyfikowana albo z nieuchwytnym naj-

* Artykuł, który zamieszczamy z niewielkimi skrótami pochodzi z materiałów sympozjum *Theory and Practice in Church Life and Growth* zorganizowanego przez Association of East African Theological Colleges i FERES w Nairobi 1967/68.

1 P. Tempels, *Bantu Philosophy*.

wyższym bogiem, albo z pierwszym przodkiem, lub też z oboma na raz [2].

W tej hierarchii sił światy: materialny i duchowy stanowią jedno. „Nie da się rozróżnić pomiędzy sakralnym a świeckim, pomiędzy tym co naturalne a tym co nadnaturalne. ponieważ Natura, Człowiek i Niewidzialne są ze sobą nierozerwalnie splecione w jedną całościową społeczność" [3]. „Molimo o matla ohle", „Boże wszechmocny" jest ulubionym wezwaniem w południowym Sotho. Zarówno uMvelingquangi, jak i Nkulunkulu u Zulusów i w Suazi są wszechmocni. Nkulunkulu jest wszechmocną potęgą, przyczyną wszelkiego istnienia i świata Zulusów, a ich król jest jej wcieleniem i przedstawicielem [4]. Po Molimo czy też Nkulunkulu następują kolejno praojcowie, przodkowie szczepowi i rodowi, później zaś żyjący, według ich hierarchii, z królem na czele. Cienie przodków stanowią najważniejsze ogniwo łączące ludzi i Molimo. (...) Uczestniczą one w boskiej mocy i są potężniejsze niż żyjący [5]. W tej hierarchii sił witalnych żyjący i zmarli stanowią jedno ciało, do którego należy także natura ze swymi mocami.

2. BÓG NAJWYŻSZY

Rola przodków w wierzeniach afrykańskich jest tak istotna, że niektórzy z socjo-antropologów uważają to za główną cechę tych wierzeń. Czy w dawnych wierzeniach istniał najwyższy bóg? W tradycyjnych obrzędach nie znajdujemy prawie wcale aluzji do tego. Nie znamy dziś pierwotnego imienia najwyższego Boga w Sotho i Tsonga. Czy było ono tabu i tak święte, że nie wolno go było wymawiać, podobnie jak Jahwe u Żydów? Czy też ma rację Monika Wilson twierdząc w swym odczycie, że starsze pokolenie nie czyniło żadnego wyraźnego rozróżnienia pomiędzy pierwszym praprzodkiem a najwyższym bogiem? Nazwa boga „Molimo" w Sotho, odkryta przez E. Casalisa w 1833 r., kiedy rozpoczął swą pracę misyjną w Lesotho, jest liczbą pojedynczą od badimo, co znaczy „przodkowie". To samo odnosi się do nazwy Xikwembu w Tsonga, która jest liczbą pojedynczą od swikwembu, przodkowie. U ludu Shona, Mwari obecnie uważany za najwyższego boga, według dawnej tradycji oznaczał tego, który „musiał udawać się do Innego". Ale kim był ten „Inny?"

W każdym razie bóg najwyższy jest kimś bardzo odległym. Starożytne mity powiadają, że ludzie postąpili źle (zazwyczaj była to

2 J. V. Taylor, *The Primal Vision*, s. 72.

3 Tamże.

4 G. Oosthuizen, *Mapumolo Lectures on Isaiah Shembe and the Zulu World View*, s. 11.

5 J. V. Taylor, dz. cyt., s. 156.

kobieta) i dlatego Bóg wycofał się do niebios. Jest stwórcą niepoznawalnym, posiadaczem, budowniczym, tym, który kształtuje; uMvelingquangi u Zulusów i w Suazi jest mityczną potęgą, która stworzyła uHlanga, trzcinowe posłanie, z którego powstał pierwszy Zulus. „Tego transcendentnego Boga w Afryce człowiek stworzył na swój obraz i podobieństwo" [6]. Bóg ten odsunął się od ludzi, jak człowiek odsuwa się od sąsiada, który go krzywdzi. Mało troszczy się o powodzenie ludzi, rzadko można się doń zbliżyć. Niewiele jest kultur, gdzie by go czczono; jedyny ołtarz poświęcony bogu najwyższemu widziałam we wschodniej Nigerii u kapłana we wsi Ibów. Zulusi i Suazilandczycy zbliżają się do swego uMvelingquangi w momentach ostatecznego zagrożenia. Ale poza tym nie troszczy się on wcale o ludzi i ich sprawy na ziemi.

3. CIENIE PRZODKÓW

Dlatego też religijne i etyczne życie Afrykańczyków w południowej części kontynentu określa nie najwyższy bóg, lecz cienie przodków, które są częścią społeczeństwa, w jakim człowiek żyje. „My w Afryce czcimy duchy naszych przodków. Wierzymy, że ludzie u nas nie umierają, lecz odchodzą, by żyć na innej ziemi. Czujemy i widzimy ich istnienie. Na przykład mój ojciec wciąż jeszcze kieruje mną, jak gdyby żył... Najważniejszą rzeczą jest, aby życie twoje zawsze było zgodne z wolą duchów, w pracy i zabawie, podczas nabożeństw, na weselu, przy jedzeniu, żniwach i sporządzaniu posiłków. Cokolwiek czynisz, kieruje tym całkowicie wola duchów, które zachowują się zgodnie z prawami tego kraju... Czuję, że muszę postępować dobrze, gdyż mój dziadek stale patrzy na mnie..." [7].

Wierzenia afrykańskie polegają przede wszystkim na stosunkach pomiędzy żywymi a ich starszymi zmarłymi krewnymi. Socjalna struktura społeczeństwa afrykańskiego i jego hierarchia rzutowane są na życie pozagrobowe. Afrykańczycy żyją we wspólnocie ze swymi zmarłymi przodkami. Dzielą z nimi pożywienie, np. w Suazilandzie wylewa się dla nich owsiankę i piwo, albo ukrywa się je w specjalnych naczyniach. O każdym ważnym wydarzeniu w życiu rodziny musi się przodkom donosić (...). Przodkowie objawiają swą wolę w snach, lub za pośrednictwem osoby specjalnie wybranej dla tego celu przez któryś z cieni przodków.

Po śmierci człowiek udaje się do swych przodków i żyje wespół z nimi, podczas gdy jego ciało ulega rozkładowi w grobie. Ze śmiercią powiązane są rytuały rozłączenia i połączenia na nowo. Cień zmarłego zostaje przepędzony. Ubiory jego i posłanie niegdyś cięto

6 J. V. Taylor, dz. cyt., s. 84.
7 S. P. Lediga, „Ministry", 2/2, 1962.

na części, a w Tsonga burzono także jego chatę. Niezbędne jest też oczyszczenie ze wszystkiego, co zostało skalane śmiercią. Wdowa po zmarłym musi mieć stosunek seksualny z najbliższym krewnym swego męża, aby podkreślić całkowite oddzielenie od cienia zmarłego i zapobiec w ten sposób jego powrotowi do niej. W okresie trwającym od 3 miesięcy do 2 lat po śmierci odbywają się rodzinne zebrania mające na celu umocnienie tej grupy społecznej, która została przez śmierć osłabiona. Po czym cień zmarłego powraca jako przyjazny duch opiekuńczy, któremu składa się ofiary i modlitwy. Wśród Zulusów i w Shona odbywa się cała ceremonia połączenia na nowo, czyli ponownego powitania. Duch posiada teraz znacznie większą moc. Następuje obchód śmierci i powstawania do nowego życia, podobnie jak przy inicjacji i obrzezaniu młodzieniec umiera dla swego chłopięctwa, a powstaje do dojrzałości. Wychodzi z domu obrzezania z nowym imieniem. Umieranie i powstawanie z martwych są przeto pojęciami, z którymi Afrykańczycy z południa są dobrze obznajmieni na gruncie własnych obrzędów.

4. CZY ISTNIEJĄ RELACJE POMIĘDZY CIENIAMI PRZODKÓW A NAJWYŻSZYM BOGIEM?

Trudno odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ w sposób oczywisty w ciągu ostatnich 150 lat pod wpływem chrześcijańskiej koncepcji Boga zaszły pewne zmiany i cienie przodków zaczęto uważać — przynajmniej według niektórych badaczy — jedynie za orędowników, przekazujących Bogu składane Mu ofiary. Jest to oczywista paralela do roli świętych w ludowym wydaniu katolicyzmu. Zaczęto więc twierdzić, jakoby tradycyjna religia afrykańska była zawsze monoteistyczna i w ten sposób stanowiła dobry grunt dla przyjęcia chrześcijaństwa.

Jednakże jeśli poszperać nieco głębiej, sprawa okazuje się nie taka prosta. Na przykład najwyżsi bogowie w dawnych afrykańskich podaniach musieli udawać się jeszcze do „Innego", jak to było wyżej wspomniane. Istnieją także wątpliwości, który z bogów o rozmaitych imionach, występujących w podaniach, był naprawdę bogiem najwyższym. Poganie mają t e r a z jasne wyobrażenie o bogu najwyższym, które wypełniło ich dawne, mgliste idee. Na skutek uproszczeń i adaptacji idei chrześcijańskich nie sposób dziś stwierdzić, jaki był pierwotny stosunek przodków do boga najwyższego. Jednakże jedno jest pewne, że w codziennym życiu uwaga ludzi skupia się przede wszystkim na cieniach przodków obdarzonych spotęgowaną siłą życiową. We wszystkich praktycznych kwestiach ludzie w nich właśnie pokładają swoje zaufanie. Ich to (a nie boga najwyższego) trzeba przebłagiwać, kiedy się

rozgniewają. Ich to musi się słuchać, ponieważ oni pilnują sprawowania się i powodzenia całej rodziny.

5. ŚWIĘTOŚĆ WŁADZY I KRÓLEWSCY PRZODKOWIE

Król nie jest bynajmniej jedynie administratorem i naczelnikiem. Jest królem sakralnym o boskiej mocy. (...) „Jest on źródłem wszelkiego prawdziwego życia. Jest niby sam Bóg" [8]. „Uważany jest za istotę boską" [9]. Równocześnie jest on głową narodu, który jest jego ciałem. „Jak ciało żyje dzięki pokarmowi przyjmowanemu przez głowę, tak życie narodu podtrzymywane jest przez jego wodza" [10]. Jego wysoka pozycja i rola wymagają respektu i czci, które ludziom z Zachodu mogą się wydawać dziwaczne i przesadne. Nikt także nie przemawia wprost do króla, lecz przez pośrednika. Otaczają go niezwykłe tabu: pod żadnym pozorem nie śmie on zetknąć się ze śmiercią ani brać udziału w jakimkolwiek pogrzebie — nawet zmarłego biskupa. Król posiada specjalne regalia przechowywane w osobnej chacie. U niektórych plemion wódz nosi specjalne berło.

Król jest uważany często nie tylko za ogniwo łączące naród z królewskimi przodkami, lecz także za pośrednika pomiędzy ludźmi a kosmosem.

6. ZACHWIANIE RÓWNOWAGI SIŁ WITALNYCH: CZARY I GUSŁA

Źródło wszelkiego zła — zarówno fizycznego: chorób, wypadków, jak i moralnego — Afrykańczycy upatrują w czarach. Nie istnieje u nich pojęcie „przypadku". Jeśli ktoś skaleczy się, można go uznać za nieostrożnego, lecz jeśli rana jadzi się — jest to już skutek złych czarów. Nie wystarczy jednak „zamawianie", musi się znaleźć ich sprawcę. Czarownicy ze zdumiewającą intuicją potrafią przejrzeć istotę układów społecznych w grupie. Winnymi zazwyczaj obwołują osoby będące w jakiś sposób outsiderami, wyłamującymi się z przyjętych ram życia: ludzi samotnych, ludzi z inicjatywą, wykraczającą poza te ramy. Wykrywanie sprawcy czarów często odbywa się w transie, a czarownik wchodzi wówczas w kontakt z duchami przodków. Ceremonii towarzyszą bębny, podobnie jak i podczas innych obrzędów.

7. TABU I PRAWA

Tabu i wszelkie przepisy mają za zadanie utrzymanie sił życiowych w równowadze. „Religia afrykańska jest systemem rytuałów, przepisów i praktyk, których celem jest zachowanie i wzmocnienie wspólnoty ludzkiej, szczepu i rodziny, oraz pomnożenie jej

[8] P. Tempels, *Bantu Philosophy*, s. 42.

[9] D. L. Makhatini, w odczycie.

[10] H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, I, s. 382.

siły"[11]. Obowiązkiem każdego członka jakiejkolwiek tradycyjnej afrykańskiej społeczności jest zapobieganie wszystkiemu, co mogłoby umniejszyć jej siłę życiową, oraz wspomaganie tego, co mogłoby ją pomnożyć. Stąd tak odrażające akty, jak rytualne morderstwo w celu powiększenia słabnącej siły wodza i jego szczepu, są moralnie usprawiedliwione. Jednym z podstawowych przepisów jest przestrzeganie hierarchii sił, oddawanie czci starszym tak żywym, jak i umarłym, i nie wywyższanie się pod żadnym pozorem ponad należne każdemu miejsce. Tempels stwierdza, że złe jest wszystko, co działa destrukcyjnie — czary, kłamstwo, podstęp, kradzież, cudzołóstwo, morderstwo[12].

We wszystkich społeczeństwach południowoafrykańskich można znaleźć zakazy dotyczące tych wszystkich rodzajów zła. Całe życie wplecione jest w sieć przepisów, a dla każdego nowego przypadku formułuje się nowy przepis, aby zapewnić równowagę sił na przyszłość. Jednakże często robi się np. rozróżnienie między krewnym a obcym. Nie do obydwóch jednakowo stosuje się te same etyczne zasady.

Pomiędzy grzechem a winą również zachodzi różnica. Winę musi się udowodnić. Wina jest grzechem, który wyszedł na jaw. Złodziej i cudzołożnik będą zaprzeczać swym złym czynom, dopóki się ich nie przychwyci. Czarownicy musi się udowodnić uprawianie czarów za pomocą zawiłego procesu. Kiedy wina zostanie dowiedziona, następuje wynagrodzenie krzywdy. Celem jego nie jest zwrot równowartości wyrządzonej szkody — nie chodzi o zasadę „oko za oko" — ale coś znacznie większego: uczynić poszkodowanego człowieka na powrót szczęśliwym, umożliwić mu odzyskanie pokoju w najpełniejszym sensie — to, co Stary Testament rozumie pod słowem „szalom". „To poszkodowany teoretycznie jest tym, który ma prawo określić, co uważa za niezbędne dla przywrócenia mu pełni jego siły witalnej"[13].



Nie jest to bynajmniej wyczerpująca relacja o tradycyjnych wierzeniach afrykańskich. Celem moim było przedstawienie tylko pewnych elementów w ich kontekście i podstawowej jedności i wybranie tych przede wszystkim, które wykazują pokrewieństwo z wierzeniami starotestamentowymi. Mogą one okazać się ważne, kiedy będziemy się starali tak zinterpretować Stary Testa-

---

11 T. Sundermeier, *Legalism in the Church of Southern Africa*, „Ministry", 7/4, 1967.

12 P. Tempels, *Bantu Philosophy*, s. 82.

13 P. Tempels, dz. cyt., s. 90.

ment, by doprowadzić do konfrontacji jego centralnej doktryny wiary z wierzeniami w tradycyjnej religii afrykańskiej, nie wyrywając żadnego zjawiska z jego kontekstu.

Można by było wspomnieć o niejednym jeszcze interesującym zagadnieniu: na przykład o podobieństwie wyobrażeń dotyczących słowa, jako słowa skutecznego, które stwarza to, co nazywa — fakt bardzo istotny, kiedy się zważy rolę przekleństwa i błogosławieństwa, zarówno w wierzeniach afrykańskich, jak i w wierze Izraela; lub też o podobieństwie pojęć błogosławieństwa i pokoju, czy jedności tego, co duchowe i tego, co materialne. Pod wieloma względami łatwiej jest przekazać idee Starego Testamentu i żydowski styl życia Afrykańczykom, niż zurbanizowanym Europejczykom czy Amerykanom. Istnieje tam bowiem spora ilość analogii. Naturalnie mogłyby nas one doprowadzić do fałszywego mniemania jakoby treść Starego Testamentu była wobec tego oczywista dla Afrykańczyków; w ten sposób z pewnością spowodowalibyśmy głębokie nieporozumienia. Dlatego musimy (...) krytycznie zestawić niektóre z idei, jakie znaleźliśmy w wierzeniach afrykańskich z ich starotestamentowymi „odpowiednikami".

II. STARY TESTAMENT A WIERZENIA AFRYKAŃSKIE

1. Stary Testament jest świadectwem objawienia Bożego w historii zbawienia, która rozpoczęła się za Patriarchów i wypełniła się w przyjściu, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Z tej przyczyny wszystkie wydarzenia, obrzędy, prawa, instytucje sakralne, święte przedmioty i zwyczaje, które znajdujemy w Starym Testamencie, muszą tkwić w tym historycznym kontekście i być rozpatrywane z punktu widzenia wypełnienia, jakie znalazły w Chrystusie. Nie możemy wyrywać ich z kontekstu zbawczej historii i porównywać z jakimkolwiek wierzeniem, instytucją, rytuałem, przedmiotem czy prawem, które znajdujemy w religii afrykańskiej. Innymi słowy: Kościół chrześcijański nie może nauczać i przekazywać Starego Testamentu, jako całości samej w sobie; nie można go pokazywać wprost, lecz tylko i zawsze przez pryzmat postaci Jezusa Chrystusa i Nowego Testamentu.

2. Stary Testament daje świadectwo jedynemu Bogu. Określenie „monoteizm" może oznaczać po prostu pojęcie filozoficzne, nie wyrażając jednocześnie wcale jedyności Jahwe. Dlatego musi się położyć akcent na wyjątkowy charakter i osobowy stosunek z Bogiem jedynym, który objawił się Izraelowi i który przypieczętował to objawienie w osobie Jezusa Chrystusa. Jest on Bogiem osobowym, który wchodzi w relację Ja-Ty z człowiekiem. Nie jest On siłą życiową, którą można manipulować, nie określa się Go zaim-

kiem „to", lecz „On". Istotne jest nie to, że jest On Najwyższym, ani nawet że jest Stwórcą, czy Tym, Który nadaje kształt wszystkiemu; lecz to, że jest zbawcą uciśnionych, biednych i potrzebujących, Bogiem, który kształtuje historię i objawia siebie w wydarzeniach historycznych. Jest On „Bogiem na niebie i na ziemi; nie ma żadnego innego" (Powt Pr 4, 39). Jest Bogiem na niebie, to znaczy transcendentnym, całkowicie Innym i Świętym Bogiem — ku któremu afrykańska wiara w boga najwyższego może istotnie wskazywać, ale którego natura jest afrykańskim wierzeniom nieznana. Jego to uznajemy Zbawicielem, Bogiem bynajmniej nie odległym, lecz działającym i nieskończenie zaangażowanym w szczęście człowieka, jego cierpienia i nadzieje. Tak bardzo jest nimi przejęty, że jest także „Bogiem na ziemi", wpośród swego ludu, a jednocześnie Bogiem, którego człowiek uchwycić nie może. Jest tutaj, jest Emmanuelem, Bogiem z nami, a swą obecność na ziemi raz na zawsze objawił poprzez swoje wcielenie. Bóg jest wśród nas w Chrystusie, słyszy nasze modlitwy, troszczy się o nas, tak jak Afrykańczycy wierzą, że ich zmarli przodkowie są wśród nich i troszczą się o ich szczęście. Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie tej wielkiej duchowej potrzebie kogoś bliskiego, kto miałby o nas staranie. Stał się On naszym bratem, najbliższym nam i choć wstąpił na niebiosa do Ojca, pozostał wśród nas przez Ducha Świętego i sakramenty Kościoła teraz i po wszystkie dni aż do skończenia świata (Mt 28, 20).

W wierzeniach afrykańskich opartych na mitach bóg najwyższy oddalił się od rodzaju ludzkiego, ponieważ ludzie popełnili zło. Lecz Bóg, który objawił siebie Izraelowi, oddalił wprawdzie człowieka od siebie z powodu ludzkiej pychy i buty i wydał go śmierci — ale mimo to nie porzucił go i nie opuścił (Rdz 3). Cały Stary Testament daje świadectwo temu, że Bóg zwraca się ku grzesznemu człowiekowi. On jest Bogiem, który przyszedł szukać i zbawiać (Ez 34) i ostatecznie wypełnił tę misję w Chrystusie (Łk 15). To nie człowiek sięga ku Bogu szukając Go. To On jest Bogiem, który wyciąga rękę ku człowiekowi. Jest to jedna z fundamentalnych różnic między światem wszelkich religii, włączając w to religię afrykańską, a Dobrą Nowiną głoszoną przez Stary i Nowy Testament.

Bóg Izraela nie jest Bogiem uczynionym na obraz człowieka, lecz On sam stworzył człowieka na swój obraz, aby mógł żyć z Nim w przyjaźni i być Jego odpowiedzialnym namiestnikiem na ziemi (Rdz 1, 26—28; Ps 8).

3. Głoszenie ludziom jedynego Boga Izraela wiedzie do kryzysu. Człowiek musi podjąć decyzję. Albo przyjmuje tego Boga, Zbawcę i Ojca Jezusa Chrystusa, albo przyjmie bogów swych przodków.

Pomimo sympatii i uznania dla wielkich wartości religii afrykańskiej nie możemy zaakceptować synkretyzmu, ponieważ oznaczałoby to służenie innym bogom i pokładanie ufności w innych „mocach i księstwach". Byłaby to apostazja. Dlatego musimy się zdecydować: albo-albo. Albo wierzymy w Boga Izraela, Ojca Jezusa Chrystusa i Jego tylko czcimy, albo wierzymy w przodków i inne siły opiekuńcze. Ciągłość urywa się; wiara w Niego głosi śmierć staremu człowiekowi w nas, z jego wierzeniami i z jego grzechem; i następuje nowy początek, nowe narodziny, zmartwychwstanie. Nie ma to nic wspólnego z „pogardą dla innych kultur". To co głosi Biblia, Stary i Nowy Testament, przecina w poprzek wszystkie kultury wszystkich czasów, nawet tzw. „kultury chrześcijańskie".

Ten nowy początek jest nowy radykalnie, nie tylko relatywnie. Nawrócenie, rozumiane właściwie, wciąż jeszcze ma swe uświęcone prawnie miejsce. To właśnie jasno pokazuje Stary Testament. Dawne obrzędy i praktyki religijne, sposoby postępowania, (...) dawne układy i relacje muszą zostać porzucone. Alternatywa przedstawiona ludziom w Lesoto brzmi: żyć albo ka sekreste (zgodnie z wiarą chrześcijańską), albo ka sesotho (zgodnie z tradycyjnymi wierzeniami i sposobami życia), albo ka sekhoa (zgodnie ze stylem zachodnim). Nie istnieje żadna fundamentalna różnica pomiędzy ka sesotho i ka sekhoa; fundamentalna przepaść leży pomiędzy tymi dwoma a ka sekreste. Może trzeba podjąć decyzję, która przetnie więzy rodzinne i klanowe, tak jak musiał to uczynić Abraham. Umieranie i powstawanie z Chrystusem jest radykalne — jest znacznie bardziej radykalne, niż przedstawiają to tradycyjne wierzenia afrykańskie tam, gdzie idea ta się pojawia. Na naszej drodze staje krzyż, krzyż którego zapowiedzią było życie wielkich wodzów i proroków Izraela.

4. Dla pokazania nieco bliżej tego zerwania ciągłości, o którym mówiliśmy w paragrafie trzecim, przedstawiamy tu pojęcia i idee obce umysłowi afrykańskiemu, ukształtowanemu przez wierzenia tradycyjne.

a — Jednym z tych pojęć jest śmierć. Wszyscy zgodzą się, że śmierć budzi strach. Dla ludzi związanych z wierzeniami afrykańskimi człowiek w rzeczywistości nie umiera. Określenia „umrzeć" używa się w odniesieniu do zwierząt, ale człowiek „jest nieobecny", odszedł, w sensie przejścia w inne miejsce. Ludzie zgodziliby się z określeniami Starego Testamentu tam, gdzie mówi on, że ktoś umarł i „śpi z ojcami swymi". Ale Stary Testament dodaje z przemożnym naciskiem, że śmierć pociąga za sobą sąd Boży, co święty Paweł streszcza mówiąc, iż „śmierć jest zapłatą za grzech" (Rz 6, 23). Śmierć obejmuje nie tylko ciało, ale

i nephesh (duszę). Według afrykańskich określeń: to co zwie się moya (duch, dusza), i isithunsi lub seriti (godność ludzka, osobowość, jego duch) umiera także. Śmierć jest radykalna. Ten bezkompromisowy charakter sądu Bożego to dla Afryki skandalon, podobnie jak dla greckiego sposobu myślenia tak wciąż żywego w świecie zachodnim. Poza tą śmiercią pozostaje już tylko zmartwychwstanie, nie jako coś możliwego dla samego człowieka, lecz coś, co jest dziełem łaski Bożej. Nie istnieje zmartwychwstanie „naturalne", nie ma samoistnej „nieśmiertelności duszy" [14]. Czy nasi zmarli przodkowie będą mieć swój udział w zmartwychwstaniu, jeśli nie znali Chrystusa, jest pytaniem, które niezmiennie powtarzać się będzie w Afryce. Tylko teologia Nowego Testamentu może próbować dać na nie odpowiedź — ale to wykracza już poza ramy tego artykułu.

b — Ze starotestamentowym pojęciem śmierci ściśle związane jest pojęcie zła. Czy zło znajduje się na zewnątrz, na przykład w mocach czarodziejskich? To prawda, że późniejsze warstwy starotestamentowej tradycji mówią o Szatanie, jako o groźnej wrogiej potędze walczącej przeciw Bogu i jego ludowi. Stary Testament bardzo ostre słowa kieruje także pod adresem wrogów Izraela, jak gdyby byli oni uosobieniem Szatana. Dzieje się tak na skutek silnej tradycji „świętej wojny" w Izraelu. Niemniej spotkanie z jedynym świętym Bogiem Izraela uświadamia człowiekowi, że pierwotne zło — grzech — w pierwszym rzędzie leży nie na zewnątrz, lecz wewnątrz, w sercu człowieka. Świadectwem tego są tzw. psalmy pokutne, podobnie jak i wiele innych rozdziałów w Starym Testamencie. Grzech pojedynczego człowieka, czy całej wspólnoty, musi być wyznany przede wszystkim Bogu. Stary Testament uczy człowieka, aby szukał zła najpierw i przede wszystkim w sobie samym, a następnie błagał Boga o przebaczenie i pojednał się ze swym bratem. Ten ostatni motyw występuje w analogicznej postaci w religiach afrykańskich.

c — Od problemu zła przechodzimy do problemu cierpienia. Skąd przychodzi cierpienie? Stary Testament nie zgadza się z ideą, jakoby było ono zsyłane na człowieka przez jakieś siły umykające kontroli Boga. Grzech człowieka leży u korzeni jego cierpienia. Z biegiem czasu pojawił się problem cierpienia ponoszonego za czyjeś winy, cierpienia niewinnego. Bóg dopuścił to niezasłużone cierpienie, które przywodziło wielu wiernych w Izraelu do wołania: Boże, czyż zapomniałeś, że jesteś miłosierny, czyż opuściłeś mnie? Dopiero poprzez krzyż Chrystusowy, po którym nastąpiło zmartwychwstanie, prawdziwe światło przedarło ciemności

---

14 O. Cullman, *The Resurrection of the Dead.*

cierpienia. Cień krzyża, który obala wszystkie pojęcia o powodzeniu i błogosławieństwie, jako rezultacie „dobrego życia", unosi się już nad Starym Testamentem.

d — Obcy pojęciom afrykańskim jest także fakt możliwości zaistnienia konieczności wyboru pomiędzy posłuszeństwem własnemu klanowi i starszym a posłuszeństwem Bogu. Skoro w tradycji afrykańskiej starsi reprezentują divinum, w istocie nie ma możliwości konfliktu. Ale w Starym Testamencie mamy Abrahama i Proroków, szczególnie Jeremiasza, a w Nowym Testamencie samego Jezusa, który w pewnym momencie musiał wybrać między rodziną a Bogiem (Mk 3, 31 nast.). Tu padnie pytanie: czyż nie stoi to w sprzeczności z przykazaniem „Czcij ojca twego i matkę twoją"? W tym punkcie trzeba będzie wyjaśnić granice i właściwe znaczenie tego przykazania w odróżnieniu od tradycyjnego pojmowania afrykańskiego, nie tracąc nigdy z oczu faktu, że Bóg jest absolutnie panem najwyższym i jedynym i że dlatego ostatecznie nasza wierność należy się tylko Jemu.

e — Ostatnim problemem, jaki chciałabym tu poruszyć, jest stosunek objawienia Bożego do historii. W Starym Testamencie nie istnieją prawdy absolutne ani absolutne reguły, tak jak to jest możliwe w społeczeństwie statycznym, gdzie cykl stale się powtarza, a status quo zostaje zachowany. Każdy czyn, każdy nakaz, całe prawodawstwo Starego Testamentu można zrozumieć tylko w ich historycznym kontekście. W zbawczej historii mają one swe specyficzne miejsce i miejsce to należy dokładnie określić.

5. Wykładając Bożą historię zbawienia w Starym Testamencie, musimy zwrócić baczną uwagę na te wszystkie szczegóły, w których można się doszukać paraleli z wierzeniami afrykańskimi i gdzie dlatego możliwe jest pomieszanie pojęć. Wystarczy podać parę przykładów: czy różdżka Mojżesza (albo też Aarona) była wyposażona w magiczną siłę? Czy Arka Przymierza była przedmiotem obdarzonym specjalną mocą? Historie takie jak Baalama, lub medium z Endor (I Sam 28), do którego zwrócił się zrozpaczony Saul, mogą okazać się pomocne przez to, że wykazują bezskuteczność magii, przekleństw i czarów oraz obrazują wyroki, jakie pociąga za sobą nieposłuszeństwo i naradzanie się ze zmarłymi.

Następnie zwróćmy uwagę, jak Izrael demitologizował i przetwarzał zwyczaje, obrzędy i mity przejęte od sąsiednich narodów, czczących swych bogów płodności. Na przykład ofiary, grające także istotną rolę w rytuale afrykańskim, według rozumienia Izraelitów nie miały już bynajmniej wpływać na bogów ani żywić ich, jak to miało miejsce u nie-Izraelitów, lecz stać się z n a k i e m wdzięczności za łaski Boże, oraz prośby o przebaczenie i pojednanie. Specjalną uwagę należałoby może poświęcić przetworzeniu,

jakiemu uległ zwyczaj obrzezania. Dalej moglibyśmy się zastanowić, czy i jak pewne obrzędy i święta w tradycji afrykańskiej mogłyby zostać „przechrzczone" w Kościele, podobnie jak inne przeniknęły do kultu Izraelitów, uległszy takiemu przekształceniu, że mogły stać się wyrazem wiary Izraela. Jednakże można tego próbować dopiero po zanalizowaniu, w jaki sposób takie obrzędy i święta znalazły nowy wyraz w ciągu historii Izraela, a szczególnie w Nowym Testamencie (np. święto Paschy lub dożynki). Analiza taka pokaże, że istotnie niektóre z afrykańskich rytuałów można zaadaptować na użytek Kościoła chrześcijańskiego.

Marie Louise Martin
tłum. i streszcz. mt

Z ŻYCIA PARAFII WIEJSKIEJ W TANZANII

Duszpasterz i socjolog ks. Finn PETERSEN przedstawia styl życia, zwyczaje i problemy swych parafian. Środowiska podobne do wsi Masheshe stanowią wciąż jeszcze znaczną część Afryki. Obserwacje, którymi dzieli się z nami autor, obecnie asystent przy katedrze socjologii w Kolegium w Buboba, Tanzania, pozwalają nam wniknąć w żywy ludzki kontekst przenikania chrześcijaństwa w głąb mentalności afrykańskiej i zarazem zetknąć się z ekumenicznym aspektem tych spraw *.

Zagubiony wśród wzgórz Karagwe szczyt Masheshe pokryty drzewami bananowymi jest tak podobny do sąsiednich, że z trudem da się go wyróżnić z głównej drogi, o jakieś dwie mile stąd. Kilka wieków temu zajęła go mała grupka ludzi, Gasyoile ze swoją żoną i bratem. Przybyli oni z Ankoli, z południowej Ugandy i należeli do potężnego klanu Gahe. Przyprowadzili ze sobą krótkorogie bydło, które z czasem wyginęło, tak więc stali się rolnikami. Ze swojej rodzinnej ziemi przywieźli ziarno i Gasyoile do 1965 roku był czczony jako założyciel klanu Mashashe-Gahe, wśród drzew rodzinnego zagajnika Gasyoilego.

* Artykuł pochodzi z materiałów sympozjum *Theory and Practice in Church Life and Growth* zorganizowanego przez Association of East African Theological Colleges i FERES w Nairobi.

Aż do ubiegłego stulecia rodzina sama zajmowała szczyt wzgórza, a jedyną jej władzą była starszyzna. Płacili daninę dynastii Hinda w Bweranyange i w razie potrzeby mogli być wzywani na wojnę. Niedawna stabilizacja spowodowała szeroko rozprzestrzenioną migrację z przeludnionych obszarów. Obecnie z 57 istniejących gospodarstw w Masheshe — 40 należy do Gahe, a 8 do pozostałych klanów. To przemieszanie ludności poderwało znaczenie klanu i wioska jest teraz pod opieką przywódcy Makungu z Runyaga. Jest rzeczą uderzającą, że wszyscy mężczyźni z młodszej generacji w liczbie 16-tu osiedlili się w Masheshe. Wszystkie zaś młode dziewczęta w liczbie 28 wyszły za mąż poza Masheshe.

Masheshe składa się z plantacji bananów rozrzuconych kępami. Sąsiadują one ze sobą w obrębie wioski, a na jej krańcach, wzdłuż zboczy — z ogrodami warzywnymi. Domy, których mniej więcej połowa jest pokryta falistą blachą, stoją wśród plantacji i krzewów kawowych, których zbiory dostarczają głównego zasobu gotówki. Między bananowcami rośnie fasola, inne jarzyny sadzi się zwykle na kamienistych zboczach. Tygodniowy targ w Kakiro dostarcza gotówki poprzez sprzedaż jarzyn z ogrodów, uzupełnioną wyrobami rzemiosła, kurczętami i jajami. Inne konieczne towary, nie produkowane na miejscu kupuje się za osiągnięty stąd dochód. Ostatnio Masheshe rozpoczęło hodowlę bydła.

Z upływem 1963 roku zakończyłem wizyty parafialne po domach. Tak więc akcja ta objęła osoby, które doświadczyły pierwszych 25 lat wpływu katolików i luteranów na wioskę.

Imponujące cyfry rozwoju chrześcijaństwa wśród ludności Bahaya, są również znamienne i dla Masheshe, gdzie z końcem 1963 roku było 66% ochrzczonych. Ale w jaki sposób chrześcijaństwo to oddziaływuje na wioskę, na jej codzienne życie, jej etykę zwyczajową i jej przyszłość? Borykanie się z tym problemem, równie ważnym dla teologów jak i socjologów, skłoniło mnie do zanotowania tych spostrzeżeń i refleksji.

I. CYKL ŻYCIA

W społeczeństwie o strukturze klanowej jest rzeczą naturalną, że ciążę (enda) ukrywa się przed obcymi tak długo, jak to jest możliwe, nawet do chwili narodzin. Kiedy zbliża się czas rozwiązania, matka gromadzi kobiety z klanu i poród odbywa się na plantacji, z odpowiednim uwzględnieniem tradycyjnej medycyny i tradycyjnych zwyczajów. Ponad połowa ciężarnych kobiet udaje się co dwa tygodnie na kontrolę do poradni przedporodowej. Tak postępując mogą uniknąć tradycyjnego leczenia przez znachorki

i rodzić w szpitalu. W razie komplikacji porodowych matkę szybko przewozi się do szpitala, ale zazwyczaj jest już za późno, by uratować dziecko.

Nie ma specjalnych uroczystości związanych z narodzinami dziecka, czasami jednak obchodzi się tzw. „święto pępowiny". Kiedy pępowina odpada, dzieci klanu podchodzą do matki z kawałkiem banana i otrzymują w zamian trochę pożywienia. Następuje dialog i matka pyta ich: „Nimukoraki"? (Co czynicie?) Na to dzieci odpowiadają: „Nituega obugumba, nituragula pluzaro" (Wypędzamy niepłodność, przywracamy narodziny).

Tradycyjny zwyczaj liczy ciążę od pierwszego stosunku po urodzeniu poprzedniego dziecka. To stało się podstawą zwyczaju ebisisi, zgodnie z którym należy przekazać dziecko mężczyźnie uważanemu za ojca, nawet jeśli nie jest on mężem kobiety, i gdy stosunek miał miejsce wiele lat temu. Zarówno luteranie jak i katolicy zwalczają ten zwyczaj, który spowodował wiele tragedii, teraz jednak powoli wygasa.

Bliźniaka (barougo) nie zabijano nigdy. Wierzono bowiem, że w jednym z nich mieszka bliźniaczy duch ich ojca, Rubanga. Traktowano ich zatem jednakowo obawiając się obrazić ducha ojca. Przy urodzeniu bliźniaków tak dzieci, jak i rodzice otrzymują imiona. Istniało wiele ceremonii towarzyszących urodzeniu bliźniaków, jak np. budowanie chaty, omushonge, traktowanie ich bez różnicy aż do dnia ślubu — oraz zwyczaje związane z przedwczesną śmiercią jednego z nich. Kiedy dziecko rodzi się nogami naprzód uważane jest za bliźniaka i odbywają się podobne ceremonie. Być może, że obecnie nie ma już żyjących bliźniaków w Masheshe, ale miejscowi ludzie wspominają o dwu wypadkach bliźniąt zmarłych przy urodzeniu. Wszyscy rodzice bliźniąt należą do stowarzyszenia zwanego kujeba barongo — taniec bliźniąt.

NADAWANIE IMION

W Masheshe kiedy chłopiec ma 4 miesiące (a dziewczyna trzy) zanosi się je do dziadka ze strony ojca, celem nadania imienia. Wówczas też po raz pierwszy sadza się dziecko — chłopca twarzą do środka chaty, na znak, że będzie w przyszłości kontynuatorem klanu. Dziewczynkę zaś twarzą do drzwi — ponieważ opuszcza klan wychodząc za mąż. Przez tę ceremonię chłopiec staje się członkiem klanu i otrzymuje imię na całe życie, imię, którego nigdy nie porzuca. W dzisiejszych czasach rodzice wspólnie z dziadkami rozważają wybór imienia, by uniknąć imion obraźliwych dla chrześcijan, lub wybrać te, które wolą. Nie nadaje się nigdy imienia zmarłej kiedyś osoby.

CHRZEST

Chrzest kościelny jest ściśle związany z nadawaniem imienia. Dla katolików chrzest oznacza nie tylko uwolnienie od grzechu pierworodnego, ale możność przynależenia do Kościoła. Liturgia jest bogata w symbolizm. Imiona są przeważnie (choć nie wyłącznie) wzięte z kanonu świętych i przy katolickich chrztach w Masheshe nie nadaje się imion afrykańskich. Istnieje instytucja opiekunów i rodziców chrzestnych troszczących się o dziecko. Przygotowanie katechumenów trwa przeważnie 3 lata, a ostatnie dni spędzają oni w punkcie misyjnym.

Luteranie nie kładą nacisku na uwolnienie od grzechu pierworodnego, ale raczej na rozpoczęcie nowego życia i znamię służby, które się przez chrzest otrzymuje. Wszystkim, nawet nie-chrześcijanom pozwala się uczestniczyć we wszystkich nabożeństwach z wyjątkiem Komunii. Zamiast egzorcyzmów, składa się ślubowanie porzucenia tradycyjnych praktyk i wyrzeczenia się szatana. Większość otrzymanych na chrzcie luterańskim w Masheshe imion, to imiona europejskie, 19 biblijnych, a tylko 2 afrykańskie. Przygotowanie naszych katechumenów trwa około 2 lat. Katechizacji udziela misjonarz w Runyaga, ale pastor tydzień przed chrztem egzaminuje kandydatów.

Prawie wszyscy rodzice chrzestni — dwoje na każdego kandydata — pochodzą z tej samej wioski i wybiera się tylko praktykujących. W czasie chrztu dziecka składają obietnicę troszczenia się o duchowy rozwój kandydata, a przy odrzekaniu się szatana dołączają się do chóru innych. Nie ma namaszczenia ani kładzenia rąk na dziecko, zwykle jednak ojciec chrzestny niesie dziecko w czasie chrztu.

Tak w Kościele katolickim jak i luterańskim ceremonia samego chrztu jest podobna. Oba Kościoły przejęły miejscowy zwyczaj golenia przed chrztem, ślubem czy pogrzebem. Ten tradycyjny zwyczaj oczyszczenia jest tak głęboko zakorzeniony, że pastor odmawia często ochrzczenia dziecka jeśli go nie dopełniono. Wspólnym również dla wszystkich chrześcijan jest zwyczaj niszczenia po chrzcie wszelkich przedmiotów starodawnego kultu. W pojmowaniu znaczenia chrztu przez chrześcijan w Masheshe brak jednego ważnego elementu. Chrzest nadaje nową osobowość związaną z imieniem, nową tożsamość, ale wiąże się ją ze stworzeniem a nie z chrztem Chrystusa. Przeciętny katechumen w Masheshe potrafi pojąć chrzest jako odrodzenie, ale nie łączy tego z przyjęciem Słowa Bożego w Chrystusie.

MAŁŻEŃSTWO

Ponieważ małżeństwo stanowi tradycyjnie najsilniejszą więź między dwoma klanami, jest też otoczone wieloma zwyczajami i obrzędami. Większość z nich z czasem zanikła, ale pewne podstawowe elementy przetrwały i one występują w większości małżeństw. Są to:

a — Zaręczyny (kushelela) przygotowane albo przez rodziców, albo przez starającego się za pośrednictwem swata (misigire). Legalne małżeństwo nie może być zawarte bez zgody rodziców obu rodzin. W okresie narzeczeństwa należy zapłacić całą, lub przynajmniej część ceny wyznaczonej za narzeczoną (makura), jak również kupić podarki dla krewnych dziewczyny, zwykle piwo pędzone z bananów.

b — Wesele (kugaitwa)

1. Kubukara — jest to ceremonia pożegnalna dziewczyny w jej domu. Często zaczyna się od kołysania dziewczyny na kolanach rodziców, obmywania jej i obnoszenia po domu, co jest zadaniem braci. Dziewczyna płacze w czasie uroczystości, jak również w czasie całego wesela. Następnie wraz z rodziną i przyjaciółmi udaje się do domu pana młodego, dziś często w wynajętym autobusie lub ciężarówce.

2. Ceremonia kościelna (kugaita obushwele) odbywa się w międzyczasie, zanim dziewczyna wejdzie do swego domu. Zarówno katolicy jak i luteranie obserwują zwyczaje europejskie, białą suknię ślubną, obrączki itp. Tydzień przed ślubem pastor udziela pouczeń młodej parze. W Buhaya-Karagwe tak katolicy jak i luteranie nie przeciwstawiają się obrzędom ślubnym według zwyczajów lokalnych, z tym, że młoda para później otrzymuje także błogosławieństwo w kościele.

3. Przyjęcie panny młodej — pannę młodą prowadzą krewni do domu jej męża, i tam pozostaje ona przez całą uroczystość w otoczeniu kobiet z rodziny. Albo też sadza się młodą parę na podworcu, gdzie otrzymują podarunki i przysłuchują się przemówieniom, popijając herbatę. Najbliżsi krewni pozostają w domu weselnym często przez parę dni.

Pełnoletniość liczy się od dnia ślubu. Podkreśla ją wyraźny symbolizm falliczny, związany z dopełnieniem małżeństwa. Nie ma obrzezania, czy obrzędu związanego z dojrzałością płciową.

W Masheshe, jak dotąd, tylko 2 luteranów wzięło uroczysty ślub kościelny. Inni, podobnie jak i bardziej wykształceni spośród katolików, po uregulowaniu swej sytuacji rodzinnej zawierali cichy ślub w kościele. Do końca 1963 roku małżeństwa wszystkich kon-

firmowanych luteranów i większości katolików zostały uznane przez Kościół.

c. — Porwanie — ucieczka (kulehya) jest jedną z tradycyjnie uznanych form zawierania małżeństwa. Zwyczajowe Prawo mówi: „Dziewczyna, której nie udało się uzyskać zezwolenia ojca — ucieka, aby wymóc zgodę na małżeństwo". Młodzi muszą powiadomić krewnych, a pan młody stara się szybko nawiązać kontakt z jej rodziną, ofiarowując odpowiednie prezenty i dary pokutne. W takich wypadkach nie obchodzi się nigdy tradycyjnych ceremonii ślubnych, a przed uzyskaniem zgody na ten związek dziewczynie nie wolno odwiedzać, czy rozmawiać z rodzicami i krewnymi. Małżeństwo staje się legalne dopiero wtedy, kiedy cena za pannę młodą lub przynajmniej jej część zostanie ustalona i przyjęta. Ta forma zawierania małżeństw należała początkowo do rzadkości i szybko starano się o legalizację każdego związku. Obecnie jednak staje się coraz bardziej popularna wśród młodzieży, która często nie dba o ostateczne załatwienie sprawy. Sytuacja ta sprowadza żonę do roli „prostytutki", a instytucji małżeńskiej grozi załamaniem. Tak wśród luteranów jak i katolików forma ta obecnie góruje nad uroczystymi tradycyjnymi weselami. W latach 1960—1962 pięciu młodych luteranów złamało przepisy kościelne przez „dzikie małżeństwa", ale wszyscy zdołali te związki ulegalizować i w ten sposób stali się z powrotem pełnoprawnymi członkami społeczności kościelnej.

d. Poligamia — uważana za przestępstwo w społeczeństwach zachodnich jest naturalnym rozwiązaniem w społeczeństwach prymitywnych. W Masheshe na 11 wypadków poligamii — 5 było wśród ochrzczonych, ale tylko jeden z mężczyzn był praktykujący w chwili zawierania takiego związku. W 3 wypadkach druga żona była przyjęta wkrótce po pierwszej, podczas gdy inni dopiero po przerwie kikuletniej decydowali się na rozbudowę rodziny.

e. Rozwód. W Masheshe zanotowano 3 wypadki rozwodu. W języku Haya rozwód nazywa się kutambya — wyrzucenie, lub kwangana — niezgodność małżonków. W tym ostatnim wypadku żona wraca do swego domu, oczekując by mąż przyszedł po nią i wyjaśnił sprawę. Trzecią możliwością jest kusigao — porzucenie żony, co jest legalną podstawą do uzyskania rozwodu. W jednym wypadku podstawą do rozwodu — wyrzucenia (kutambya) był fakt opuszczenia przez kobietę dzieci. Zawarła ona natychmiast powtórny związek z muzułmaninem, a jej mąż zastąpił ją też od razu trzecią żoną.

Jedno małżeństwo było nieudane, a kiedy dzieci nie przyszły na świat, mężczyzna pozbył się żony w 1961 r. i obecnie mieszka sam z rodzicami.

f. Wdowy — Trzema wdowami w Masheshe zajmują się krewni z klanu Gahe, syn i dorosła córka. Wdowę Yudes „odziedziczył" w dwa lata po śmierci jej męża, starszy jego brat, który jest wróżbitą. Dwoma wdowcami opiekują się rodziny ich synów.

ŚMIERĆ I POGRZEB

Wieść o śmierci szybko roznoszą płaczki z najbliższego otoczenia zmarłego. Straszne jest się temu przysłuchiwać i Kościoły zwalczają ten zwyczaj, uważając, że spokojny smutek bardziej przystoi chrześcijanom. Kobiety są często na skraju histerii. Mówią niewiele i monotonnie. Po zawiadomieniu krewnych pogrzeb odbywa się później tego samego lub następnego dnia. Ciało umyte, ubrane i zawinięte w korę (olubugo) kładzie się w pozycji wyprostowanej. Przed pochowaniem ciała wnuki domagają się podarunków. Na każdym prawie pogrzebie daje się jeszcze obserwować zwyczaj, potępiany przez Kościół, wrzucania garści ziemi do grobu. Mogiłę zasypują krewni i wkopują mały krzyż w głowach kopczyka, jeśli zmarły był chrześcijaninem.

Przepisy kościelne są może najbardziej rygorystycznie obserwowane przy śmierci. W dawnych czasach jeśli zmarły był wyłączony ze społeczności kościelnej, zarówno luteranie jak i katolicy traktowali taki wypadek jak gdyby zmarły był poganinem. Nie było pogrzebu chrześcijańskiego i nie sugerowano, że sąd Boży mógłby być inny niż ludzki. W ostatnich czasach luteranie przyjęli zasadę kościelnego pogrzebu dla wszystkich ochrzczonych, ale w czasie nabożeństwa żałobnego należało wspomnieć, że zmarły łamał przepisy kościelne. Normalnie pogrzeb chrześcijański prowadzi kościelny lub misjonarz, ponieważ pastor z reguły nie może zdążyć w tak krótkim czasie po otrzymaniu zawiadomienia.

W kilka dni po pogrzebie starszyzna z rodziny rozdziela spadek. Wnuki bawią się i sławią pieśnią zalety zmarłego, — przy tej okazji pędzi się również mnóstwo piwa z bananów (amalwa).

Uczestniczyłem w jednym pogrzebie w Masheshe i byłem również obecny przy rozdzielaniu spadku. Grób Felista wykopano na 7 stóp głęboki, w dwóch ostatnich poszerzony i wypełniony klocami i korą. Nie było lamentów nad grobem ponieważ wnuk i wielu pastorów brało udział w pogrzebie. Ale w domu nic nie mogło powstrzymać krzyków krewniaczek nie-chrześcijanek. Podział spadku natomiast odbył się w nastroju radosnym.

Chrzest na łożu śmierci nie należy w Afryce do rzadkości, a w wypadku powrotu do zdrowia czyni się wysiłki, by dotrzymać ślubowań złożonych na chrzcie. W Masheshe znany jest jeden wypadek chrztu na łożu śmierci.

II. ŻYCIE CODZIENNE

Przebieg wydarzeń w ciągu roku. Na obszarach rolniczych pory roku grają oczywiście dominującą rolę. Warunki klimatyczne są dostatecznie dobre, by pozwolić na dwukrotne zbiory w ciągu roku (sierpień i styczeń), z wyjątkiem kawy, którą zbiera się tylko raz — w czerwcu i lipcu. Codzienna rutyna towarzyszy pracy przy sianiu, plewieniu i żniwach. W międzyczasie trzeba zająć się użyźnieniem i zabezpieczeniem plantacji bananów, kładąc warstwę trawy, by powstrzymać wyparowywanie wilgoci. Przez wszystkie dni roku dosyć jest pracy i chrześcijanie uważają za ofiarę wstrzymanie się od pracy w niedzielę. W dni targowe niewiele się rano pracuje, ale wszyscy są gotowi pomóc po sąsiedzku gdy obyczaj tego wymaga, np. przy budowie domu, w chorobie, czy urządzaniu uroczystości.

Kościoły w swej działalności nie wykorzystują dostatecznie cyklu rocznego. Zarówno katolicy jak i luteranie wprowadzili rok kościelny, ale ma on zbyt mało powiązania z rokiem rolniczym. Luteranie w Runyaga przyjmują od rolników plony ziemi po żniwach, pozwalając chrześcijanom w ten sposób płacić daniny na kościół, ale jest to raczej zbiórka, by „wyciągnąć" gotówkę, niż istotne włączenie się w życie rolnika. Oczywiście zdarza się błogosławienie ziarna na zasiew i podziękowanie za pomyślne zbiory, jak również udzielanie wskazówek i nadzór nad pracą rolników.

Najbardziej popularną uroczystością w roku kościelnym jest Boże Narodzenie, z rozdawaniem podarunków (zwykle nowej sukni), zdobieniem kościołów i nocnymi nabożeństwami. Wielki Post obserwują oba Kościoły, katolicy święcą gałązki palmowe. Wielkanoc jest najważniejszym okresem dla obu Kościołów, dla katolików głównie z powodu Eucharystii i chrztu dorosłych. Dla luteranów misterium pasyjne jest główną sposobnością do podkreślenia i zrozumienia wybitnych cech chrześcijaństwa. Wszyscy katolicy tłumnie zapełniają kościoły, aby przyjąć Komunię św., pastor zaś spieszy do wszystkich swoich kościółków, aby w Wielkim Tygodniu obsłużyć wszystkie wspólnoty chrześcijańskie. Ważnym również świętem w luterańskim roku kościelnym jest święto dziękczynienia, podziękowania za narodziny dziecka (kusima oluzaro), kiedy wszystkie dzieci w procesji podchodzą do ołtarza z kwiatami.

OFIARA

W dawnych społecznościach ofiara była ważnym czynnikiem pozwalającym zachować równowagę życia, lub ją przywrócić. Tym samym mulaguzi — kapłan-wieszczek był wybitną osobistością w społeczności. Jego działalność jest obca chrześcijaństwu, nie-

mniej jednak tragedią jest, że w nauce chrześcijańskiej utożsamiano go z mulogi — czarownikiem, który rozmyślnie szkodzi ludziom.

W Masheshe żyje jeden wieszczek Yosia Munanya, ale nawet on wyniósł się z wioski, kiedy objął swój urząd. Jest on gotów służyć każdemu, komu Kościół nie pomaga, a ponieważ większość ludzi nie włącza się w życie Kościoła, możliwość odrodzenia starodawnego kultu jest znaczna.

Kult rodziny Gahe w jej rodzinnym gaju utrzymywał się do 1963 roku ale po nawróceniu trzech wybitnych osobistości w 1965 r. nie ma szans jego odrodzenia. Istotnym elementem tak działalności wieszczka jak i zebrań klanu było składanie ofiary.

Jest więc niezmiernie ważne, że Eucharystia zastąpiła tradycyjną ofiarę. Jak wynika z prowadzonej przez 2 lata w Runyaga rejestracji na 107 dopuszczonych do Stołu Pańskiego w 1962 r. — nikt nie zaniedbał przyjść przynajmniej raz. Większość przychodzi 5—6 razy w ciągu całego roku, a w okresie Bożego Narodzenia i Wielkanocy tylko niewielu brakuje. Bierzmowanie katolików odbywa się w punkcie misyjnym w Lwambaizi, gdzie powinni oni przebywać ostatnie 2 miesiące. Luteranom udziela nauk misjonarz w Runyaga, a egzaminuje ich pastor. W czasie Komunii św. drzwi są zamknięte dla wszystkich, którzy nie uczestniczą w Eucharystii. Różnica między luteranami a katolikami nie daje się zbytnio odczuwać i w zasadzie nic nie powinno przeszkadzać wprowadzeniu interkomunii między obu grupami wyznaniowymi. Problem Komunii św. skupia ponownie uwagę na kwestii dyscypliny kościelnej. Przede wszystkim w drugim pokoleniu wyznawców ponad połowa konfirmowanych ściąga na siebie kary kościelne lub sama się wyklucza od Stołu Pańskiego. Stosuje się to zarówno do katolików, jak i do luteran. Jednak ostatnio grzesznicy prawie zawsze wracają na łono Kościoła o ile tylko pastor zdoła osobiście nawiązać z nimi kontakt. W Runyaga stwierdzono 10 wypadków uważanych za „stracone", ponieważ wyznawcy odeszli od Kościoła wiele lat temu. Jedyną możliwością powrotu do wiary jest wpływ religijnych dzieci.

Inną grupę, często spotykaną, stanowią ochrzczeni, ale nie konfirmowani. Można by się spodziewać, że są to przede wszystkim ochrzczeni jeszcze w niemowlęctwie, lecz grupę tą stanowią prawie wyłącznie katechumeni dorośli i to głównie mężczyźni. Podczas gdy tylko 10 osób nie praktykowało, wyłączając się ze społeczności kościelnej, 47 dorosłych nie zostało konfirmowanych do końca 1963 roku, mimo zorganizowania specjalnego tygodniowego kursu przygotowawczego.

Wkrótce po otrzymaniu chrztu młodzież często wyjeżdża w po-

szukiwaniu pracy. Kiedy w kilka lat potem wracają, by się osiedlić i ożenić, okazuje się że stracili już kontakt ze swoją społecznością chrześcijańską. Analogiczną sytuację stwierdza się wśród katolików.

WYKSZTAŁCENIE

Kiedy 30 lat temu w Runyaga misjonarze po raz pierwszy poszukiwali uczniów — obawiano się ich bardzo. Jeden z pierwszych wyznawców w Runyaga opowiadał mi, jak udało mu się uciec od Białych Ojców, na to tylko, aby wpaść w ręce misjonarza luterańskiego. Zanim uciekł przeszedł dwuletni kurs katechetyczny. Aż do 1955 roku katolicy w Runyaga i w Ndolage mieli swoje dwuklasowe szkoły w buszu pod gołym niebem. Następnie szkoła w Ndolage została podniesiona do rangi podstawowej i musiano zamknąć znajdującą się w pobliżu szkołę w Runyaga. Luteranie z Runyaga i Masheshe musieli chodzić do szkoły podstawowej w Katembe, ponieważ uczęszczanie do katolickiej szkoły uważano za niewskazane. W ostatnich latach jednak wszystkich uczniów nakłania się, by chodzili do najbliższej szkoły. Różnica ilości posyłanych do szkoły chłopców i dziewcząt jest znaczna. Statystyczne dane dla obu Kościołów są niemal równe, zrozumiałe jest także, że zwolennicy tradycyjnych religii pozostają daleko w tyle.

Tylko 5-ciu chłopców ukończyło ośmioklasową szkołę, ale jeden z nich nie korzysta z nabytego wykształcenia. Jasnym więc jest, że dużo czasu upłynie, zanim znajomość czytania i pisania będzie w Masheshe powszechna. Należy jednak zaznaczyć, że zaledwie 15 lat temu w całym Karagwe na 80.000 mieszkańców było tylko 5 szkół powyżej dwóch klas. Obecnie też prowadzi się kursy dla analfabetów organizowane tak przez TANU (Afrykański Związek w Tanganice), jak i przez Kościół.

ROZWÓJ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Grupa protestantów w Masheshe rozwijała się powoli. Stanowili ją mężczyźni — pierwszych 11 osób ochrzczonych przed wojną (prócz jednej dziewczyny ochrzczonej w 1940 r.), w czasie której internowano wszystkich niemieckich misjonarzy. Chrzcić zaczęto ponownie w 1950 r. Statystyki praktykujących (komunikujących) w Runyaga ujawniają, że tylko bardzo niewielu dorosłych, ochrzczonych w tym czasie, pozostało stałymi członkami Kościoła i zadziwiające jest istotnie, że luteranie z Masheshe, jak i ich współbracia z Runyaga powrócili do wiary. Od tej pory wzrost był już stały. Katolicy rozpoczęli ewangelizację w tym samym czasie co luteranie i kontynuowali ją bez zakłóceń przez całą wojnę. W tym czasie uzyskali oni bardzo wyraźne postępy, podczas gdy luteranie

stanęli na martwym punkcie. W Masheshe nie zanotowano wypadków przejścia z luteranizmu na katolicyzm i odwrotnie, oprócz paru osób w Runyaga. W ostatnich czasach luteranie byli w lepszym położeniu, ponieważ ich kościół znajdował się bliżej, katolicy zaś mieli tę przewagę, że prowadzili miejscową szkołę podstawową, jak również dwa razy w miesiącu poradnię przedporodową. Katolicy stanowią tu większość. W 1963 roku na 163 członków klanu Gahe, 60 to byli katolicy, 53 luteranie, a 50 nie-chrześcijanie. Kiedy współzawodnictwo między obu Kościołami przebiega tak łagodnie jak w Masheshe — sprawa może nie jest alarmująca.

Porównanie 10 lat rozwoju kościoła w Runyaga i Masheshe wykazuje, że ewolucja społeczności luterańskiej jako całości zdąża za ogólnymi wytycznymi Diecezji Luterańskiej i że wzrost ten nie uległ zahamowaniu.

Wniknęliśmy w życie naszej wsi i zmieniliśmy je. Lecz czy udało nam się stworzyć nową jednolitą społeczność, lub zachować to, co było zasadnicze w systemie klanowym? Nawet jeśli zdołaliśmy wytłumaczyć znaczenie chrztu i Komunii św. w duchu koncepcji afrykańskiej — zjednoczenia i odnowy przez ofiarę — chybiliśmy celu nie umiejąc przekonać wieśniaka, że jest to zjednoczenie w Chrystusie i że prawdziwa siła życia płynie z uczestnictwa w śmierci Chrystusa. Tylko chrystocentryczny Kościół może uniknąć niebezpieczeństwa nawrotu do wiary w „ukrytego Boga" i zawsze aktualnego ducha przodków. Możemy mieć nadzieję, że niebawem nadejdzie czas, kiedy luteranie i katolicy będą pracowali ręka w rękę w walce o zbawianie dusz, pod warunkiem, że oba Kościoły dołożą wszelkich starań, by nadal rozszerzać pokojowe współżycie. Obecne warunki w rodzinach nie są sprzyjające dla religijnej atmosfery, niemniej są to jedyne właściwe miejsca, gdzie winni wzrastać dojrzali chrześcijanie. Surowe przepisy kościelne, które wykluczają słabszych braci, zamiast im pomóc, stwarzają poważniejsze problemy na przyszłość i mogą okazać się katastrofalne, kiedy w środowisku wzrośnie zobojętnienie i zeświecczenie.

Masheshe nie jest świadome wszystkich tych perspektyw, ale w tej właśnie wiosce mamy działać jako Kościół, jeśli chcemy służyć wieśniakowi, który porzucił swój tradycyjny kult — wierząc, że to my głosimy prawdę.

Ks. Finn A. Petersen
tłum. mm

DWIE TENDENCJE

NA MARGINESIE SYTUACJI W RUANDZIE I BURUNDI

Walter HILGERS, pracownik Ośrodka Badań Socjologicznych w Bujumbura, Burundi, stara się ocenić wkład Kościoła Katolickiego w rozwój gospodarczy tych krajów. Podejmując kwestię hierarchii wartości i celów akcji misyjnej zaznacza on, że obecnie daleko już do jednomyślności w tej dziedzinie *

1. Rola Kościoła w posuwaniu się krajów Ruandy i Burundi drogą postępu jest ważna. Niemniej w porównaniu z tym, czego jeszcze potrzeba, aby postęp ten przyśpieszyć, działalność jego jest bardzo znikoma; wszystkie wysiłki przyczyniają się do poprawienia sytuacji, ale są absolutnie niewystarczające, aby pchnąć Ruandę i Burundi rzeczywiście na drogę ogólnego rozwoju. Pozbawione zasobów naturalnych, przeludnione, bez przemysłu i kwalifikowanej siły roboczej, oba te kraje nie są w tej chwili w stanie ruszyć naprzód, pomimo wszelkich wysiłków podejmowanych z różnych stron.

2. Społeczno-ekonomiczna działalność Kościoła jest drugorzędna w stosunku do zadań duszpasterskich i głoszenia Słowa Bożego, które można by uznać za właściwe zadanie Kościoła. Tak więc szkoły powstały pierwotnie, aby przygotować młodych ludzi do kapłaństwa lub też dać im chrześcijańskie wykształcenie. Ale jasne jest, że równocześnie pełnią one wielką służbę na polu postępu społeczno-ekonomicznego. Podstawowe kursy czytania w katechumenatach zasadniczo mają jako cel nauczenie przyszłych chrześcijan czytania tekstów religijnych. Zaś rolą prasy wydawanej przez Kościół i zakładanych przezeń księgarń jest zasadniczo szerzenie idei chrześcijańskich, a masowe kształcenie jest tylko celem drugorzędnym, wypływającym z tamtego.

* Artykuł pochodzi z materiałów sympozjum *Theory and Practice in Church Life and Growth* zorganizowanego przez Association of East African Theological Colleges i FERES w Nairobi. Kenia 1967/68.

Podobnie szpitale i przychodnie są wyrazem odwiecznej troski Kościoła o tych, którzy cierpią. Pragnie on pomagać i praktykuje rzeczywiście i skutecznie miłosierdzie, ale kształcenie w zakresie ochrony zdrowia i walki z przyczynami chorób (ignorancja, zanieczyszczenie wody, złe odżywianie) jest jeszcze bardzo ograniczone.

Ekonomiczna struktura Kościoła, jego płatni robotnicy, warsztaty, plantacje itp., wszystko to ułatwia jego działalność duszpasterską. Kościół buduje, kupuje, sprzedaje i produkuje, ponieważ głoszenie Słowa Bożego, szczególnie w krajach słabo rozwiniętych w sposób naturalny wymaga tworzenia podstaw materialnych. Istnieje jednak pewna rozbieżność pomiędzy celami ekonomicznymi działalności Kościoła, a jej społecznymi efektami, objawiając się wyraźnie w przebiegu procesu laicyzacji i afrykanizacji zarządów i kierownictwa struktur kościelnych. Budowle, warsztaty, instytucje itd. istnieją aby zapewnić materialnej infra-strukturze Kościoła najlepsze warunki ekonomiczne, skoro budżety są skąpe. Cel jest ekonomiczny, tzn. produkcja z najmniejszym nakładem kosztów. Rozsądnym pociągnięciem wydaje się przeto powierzanie odpowiedzialności Europejczykom i personelowi duchownemu, skoro świeccy są mniej ustabilizowani, bardziej wymagający i bardziej kosztowni, i skoro kwalifikowani afrykańscy kierownicy — architekci, przedsiębiorcy, zarządcy garaży i warsztatów — są jeszcze zjawiskiem rzadkim.

Ten stan rzeczy, trzeba powiedzieć, przynosi pozytywne społeczne skutki, ponieważ świeccy Afrykańczycy zdobywają obecnie wykształcenie techniczne pod kierunkiem kościelnych specjalistów z Europy i USA. Jednakże te społeczne skutki są tylko drugorzędne w stosunku do celu ekonomicznego. Gdyby struktury kościelne koncentrowały się wyłącznie na rozwoju w postaci wykształcenia technicznego, formacji wykwalifikowanego kierownictwa, angażowania niezależnych przedsiębiorców, cel ekonomiczny — budowanie duszpasterskiej infra-struktury możliwie najmniejszym kosztem — musiałby zostać poświęcony na przeciąg wielu lat.

Pewna część społeczno-ekonomicznej działalności Kościoła — jego spółdzielcze przedsiębiorstwa, nowe eksperymenty, wysiłki na polu popularyzacji wiedzy — ma cel wyłącznie społeczny i wychowawczy. Na ogół jest to jednak sektor, któremu Kościół poświęca najmniejszą ilość personelu; bardzo wielu księży i zakonników pracuje w szkołach, szpitalach i warsztatach, ale tylko niewielu z nich jest czynnych na polu takiej działalności społeczno-ekonomicznej. Jeśli coś w tej dziedzinie się osiąga, jest to głównie zasługą pionierów, pojedynczych działaczy, pracujących dodatkowo, poza normalną pracą duszpasterską.

Jak przeto widzieliśmy, rozwój jest tylko celem ubocznym. Osiągnięcia społeczno-ekonomiczne, jakkolwiek bardzo pozytywne, nie zawsze były czymś zamierzonym; zasadniczo celem ich było wspieranie pasterskich zadań Kościoła. Mówiąc w terminach socjologicznych: funkcja religijna jest jawna, a funkcje rozwoju i dodatnich zmian społecznych — utajone.

WNIOSKI

Rozwój oznacza przemianę kulturową, w ramach której postawy, dążenia i wartości muszą ulec przemianie i przestawieniu na nowe cele. Chrześcijaństwo ofiarowuje zespół wartości kulturalnych zawartych w przekazie ewangelicznym i w tradycji. Ten model kultury zbiega się częściowo z ideologią rozwoju. O tyle, o ile w nauczaniu Kościoła kładzie się nacisk na pracę, sumienie zawodowe, uczciwość, sprawiedliwość społeczną i obowiązek pomocy bliźnim, przyczynia się ono do sprawy postępu.

Jest jeszcze jedna przyczyna tego, że nauczanie Słowa Bożego staje się czynnikiem zmian społecznych i kulturalnych: zasadniczo świadkowie przekazu są przedstawicielami innej kultury, obcej i technicznej; proponują model innego stylu życia, powiedzmy, stylu życia nowoczesnego. Skoro pragnie się postępu, ale tylko w sposób pośredni, za mały nacisk kładzie się na normy i wartości właściwe procesowi rozwoju.

Dlatego można by powiedzieć, że w celach kierowniczej grupy duchowieństwa tak świeckiego jak i zakonnego przejawiają się dwie rozbieżne tendencje. Pierwsza z nich, silniejsza, podkreśla duchowe i religijne funkcje Kościoła, którym należy dać pierwszeństwo. Przedstawiciele jej nie przeczą, że walka z nędzą jest konieczna, ale według ich pojęć rolą Kościoła jest kształtowanie moralnej wrażliwości sumień i wychowywanie do sprawiedliwości i miłości w stosunkach międzyludzkich. Nie sądzą oni jednakże, aby Kościół miał być bezpośrednio odpowiedzialny za rozwój społeczny i ekonomiczny, nie dlatego, żeby był do tego niezdolny, ale dlatego, że ludzi, środki i zasoby energii należy poświęcić dla zadań pasterskich i głoszenia Słowa.

Drugą tendencję reprezentują inni, będący w mniejszości, którzy uważają, że miłość bliźniego głoszona przez Kościół jako centralna wartość powinna być wcielana w życie w sposób bardzo konkretny i nowoczesny, to znaczy metodami społecznymi i ekonomicznymi: nie wystarczy „klasyczne" miłosierdzie. Są oni przekonani, że chrześcijański przekaz powinien się odnosić bardzo dosłownie do wszystkich aspektów życia ludzkiego, i duchowych i materialnych. Według nich nauczaniu religii powinien zawsze

towarzyszyć postęp w postaci zarówno kształcenia jak i rozwoju materialnego.

Na terenie szkolnictwa obie te tendencje zlewają się ze sobą; jednakże druga z nich powoduje większy nacisk na szkolenie kadr kierowniczych, rozwój spółdzielczości i tym podobne inicjatywy.

Chrześcijaństwo w obu omawianych krajach w sposób znamienny przemieniło już życie rodzinne i indywidualny styl myślenia, ale nie wywarło jeszcze takiego wpływu, jaki by mieć powinno i mogło na socjalne i ekonomiczne aspekty życia społecznego. W Ruandzie i Burundi wkład Kościoła rzymsko-katolickiego w dzieło postępu jest niezaprzeczalny. Zważywszy warunki lokalne jest z pewnością znaczny. Mógłby być większy, gdyby w hierarchii zadań taki sam nacisk kładziono na zmianę struktur społecznych i ekonomicznych, jaki dziś kładzie się na postępowanie w dziedzinie religijnej i posłuszeństwo indywidualistycznie pojmowanym normom moralnym.

Walter Hilgers
tłum. mt

KATOLICYZM W GHANIE

Poniższe fragmenty artykułu ks. Petera SARPONGA Ghanaian and Catholic. Two Ways of Life* — *stanowią pewne uzupełnienie artykułów St. Kauty i M. L. Martin. Ks. Sarpong w licznych przykładach ilustrujących niektóre aspekty religii przedchrześcijańskiej w Ghanie (w jakimś sensie na pewno reprezentatywne dla niejednej części Afryki) jeszcze ostrzej niż wspomniani dwaj autorzy pokazuje, jakie konflikty i niebezpieczeństwa zaistniały i grożą nadal pojmowaniu chrześcijaństwa przez plemiona afrykańskie, mimo sporego upływu czasu od chwili jego pojawienia się u nich i rozprzestrzenienia.*

Poglądy autora same w sobie są symptomatyczne dla człowieka, w którym walczą dwie mentalności, jakie próbuje opisać. Mimo pozornej prostoty są to sprawy bardzo subtelne i warte przemyślenia.

Oddajmy głos ks. Sarpongowi:

---

* Według czasopisma „Catholic Voice", luty 1967, Accra, Ghana.

W artykule tym mam pokazać, o ile fakt bycia Ghańczykiem godzi się lub stoi w sprzeczności z chrześcijaństwem. Zostać chrześcijaninem — to nie to samo, co wstąpić do jakiegoś klubu; nie oznacza to jedynie trzymania się po prostu pewnego zbioru przepisów; jest to przyjęcie jednego, określonego sposobu życia z wykluczeniem wszystkich innych. I świadomość tego powinna nieustannie przenikać całą naszą istotę. (...) Z drugiej strony być Ghańczykiem — to także oznacza pewien ściśle określony pogląd na świat i życie; to oznacza także określony sposób życia, narzucony przez szczególną, odrębną kulturę. (...) Skoro być chrześcijaninem i być Ghańczykiem — to uznawać pewien sposób życia, należałoby je obydwa jakoś skonfrontować, i od strony negatywnej, to znaczy, o ile i pod jakimi względami są one nie do pogodzenia, i od strony pozytywnej, to znaczy pod jakimi względami bynajmniej nie muszą się wzajemnie wykluczać.

1. CHRZEŚCIJAŃSKI SPOSÓB ŻYCIA

Chrześcijański sposób życia przejawia się głównie w doktrynach, których się zazwyczaj naucza i w które się wierzy; w kulcie i w praktykowaniu cnót, szczególnie miłości, w codziennym życiu rodzinnym i zawodowym. (...)

Ale dla chrześcijanina, kiedy sędzia wydaje wyrok, nie spełnia w tym momencie czynności religijnej, nawet jeśli postępuje jak chrześcijanin. Podobnie jak i chrześcijański myśliwy ścigając zwierzynę nie wielbi w tej chwili swego Boga. Istnieje jakiś przedział pomiędzy jego religią a innymi czynnościami. Sędzia nie dlatego skazuje mordercę na śmierć, lub złodzieja na więzienie, że morderstwo czy kradzież obraża duchy, lecz że godzi w prawa państwowe. Podobnie i chrześcijański myśliwy powstrzymuje się od strzału do bawołu na pewno nie dlatego, że jest to jego totem.

2. GHAŃCZYK A JEGO RELIGIA

Ghańczyk nie oddziela praktyk religijnych od codziennych zajęć. (...) Nie rozumie on tego, co jest notorycznym następstwem rozwoju technologicznego: dychotomii pomiędzy religią a polityką czy czymkolwiek innym. (...) Kiedy obserwuje się Ghańczyka przy jakiejkolwiek czynności życiowej, spostrzega się, że czynności te nie tylko są współzależne, ale że każda z nich jest czynnością religijną. (...) Gdziekolwiek się znajduje, w cokolwiek jest zaangażowany, uczestniczy, choć nie oficjalnie, w funkcji religijnej. W dni formalnego kultu działa z absolutnie naturalną znajomością rzeczy. Wie, gdzie być, co robić i jak to robić.

Należy tu zauważyć, że Ghańczyk, jeśli nie jest kapłanem, lub wodzem, nigdy nie pobierał formalnych lekcji religii. „Uczy się”

urodzeniem kogoś w jakiś szczególny dzień, lub w jakimś szczególnym klanie. Jedne z zakazów są istotne (kiedy np. morderstwo lub samobójstwo są tabu), inne dotyczą nieistotnych drobiazgów. Wszystkie tabu, bez wyjątku, posiadają dwie wspólne cechy: A. Złamanie tabu pociąga za sobą niepomyślne wydarzenia, B. Złamanie tabu nierozmyślne lub z powodu niewiedzy nie jest usprawiedliwione, tak że jeśli ktoś nieświadomie lub niechcący łamie tabu, pociąga to za sobą takież same złe konsekwencje, jak gdyby uczynił on to z premedytacją.

Wielu katolików w Ghanie pojmuje grzech i prawo na modłę tabu. Wystarczy im, jeśli ktoś popełni czyn obiektywnie grzeszny, by uznać go za osobiście winnego i odpowiedzialnego. Tak np. jeśli nawet jest to dla nich absolutną fizyczną niemożliwością pójść w niedzielę do kościoła, opuszczenie Mszy św. uznają za swoją osobistą winę; są przekonani, że przekroczyli prawo, jeśli przez zapomnienie zjedli mięso w piątek, lub odkryli po fakcie, że spożyty pokarm zawierał w sobie mięso.

Nie potrzebuję chyba podkreślać, że pojęcie grzechu dzieli od idei tabu odległość niezmierzona i że powinniśmy robić wszystko, by ludziom uczynić to jasnym.

5. STRUKTURA SPOŁECZNA W GHANIE

W tym wszystkim struktura społeczna gra tak kluczową rolę, że powinienem był zacząć ten artykuł od analizy struktury społeczeństwa ghańskiego i pokazania, jak łączy ona wszystko w jedną pełną znaczeń całość. Nie uczyniłem tego jednak na początku z obawy, że mógłbym wyolbrzymić sprawę i zagubić zasadniczą perspektywę, ponieważ jeśli istniał kiedy grzech antropologii, to polegał on na przecenianiu roli struktury socjalnej.

O społeczeństwie Ghany trzeba powiedzieć przede wszystkim, że jest ono linearne, to znaczy, iż każdy szczep dzieli się na pewną liczbę grup czy klanów, a każdy prawdziwy członek szczepu musi należeć do któregoś z tych klanów. Klany są egzogamiczne i jeśli są matrilinearne, jak to jest np. w szczepie Akan, pochodzenie danego członka klanu wyprowadza się z linii matki; jeśli są patrilinearne — dany członek należy do grupy swego ojca. W społeczeństwach nie linearnych czy też opartych na zwykłym pokrewieństwie jest się w równym stopniu krewnym rodziny matki, jak i ojca.

W społeczeństwach linearnych wiele spraw uważanych przez Kościół za ściśle prywatne i osobiste, jest traktowane jako sprawy społeczne, wspólne. Tak jest też np. z małżeństwem, uzgadnianym przez klany, nieraz bez wiedzy zainteresowanych, skutkiem takiej praktyki jest

mnóstwo małżeństw złych i plenienie się wszelakich wypaczeń życia małżeńskiego.

Brak powołań kapłańskich uważam także absolutnie za wynik opisanej natury społeczeństwa. W społecznościach patrilinearnych mężczyźni kontynuują i przedłużają trwanie rodu i dlatego otaczani są wielkim szacunkiem, szczególnie jeśli się żenią. Żenić się — jest w pewnym sensie ich obowiązkiem. Jeszcze prawdziwsze nawet okazuje się to w klanach matrilinearnych, jeśli chodzi o kobiety.

Stąd pochodzi godna uwagi różnica pomiędzy powołaniami do kapłaństwa a powołaniami do zakonów żeńskich w każdej diecezji. (...) Diecezje o grupach patrilinearnych wykazują tendencje do większej ilości powołań zakonnic niż księży, podczas gdy w diecezjach matrilinearnych z trudem udaje się skłonić dziewczęta, by wstąpiły do zakonu. (...)

Jeszcze jeden fatalny skutek wynika ze struktury linearnej społeczeństwa: to jest brak silnych więzów pomiędzy dziećmi a obojgiem rodziców. Często opiekę nad dziećmi sprawuje wręcz klan, a nie rodzice, a jego wymagania niejednokrotnie są nadrzędne w stosunku do decyzji rodzicielskich. Chrześcijański ideał rodziny i wychowania jest wyraźnie rozbieżny z ideałem ghańskim. Stąd trudności z wychowywaniem chrześcijanina od dziecka.

Członek społeczeństwa ghańskiego zostając chrześcijaninem i zarzucając praktykowany przez wszystkich kult duchów przodków skazuje się ponadto na rodzaj ostracyzmu i separacji od reszty klanu, który niejednokrotnie uważa go za obywatela niższej kategorii.

Ale nie wolno nam zapominać, że — używając ulubionego wyrażenia Karla Rahnera — „jesteśmy w diasporze", że jesteśmy w mniejszości i że tak pozostanie jeszcze przez długi czas.

Ponieważ w społeczeństwach linearnych członek danego rodu jest bezwzględnie faworyzowany na niekorzyść innych, często ma miejsce niesprawiedliwość, przekupstwo, skrajna nędza obok zamożności, nieuczciwości itd. Jest to czywiście do pewnego stopnia zrozumiałe, a zjawisko faworyzowania „swoich" występuje w każdym społeczeństwie, tam jednakże jest ono zjawiskiem dominującym.

Wymienione wyżej negatywne cechy społeczeństwa ghańskiego wynikają oczywiście n i e t y l k o z jego struktury, ta jednakże jest jedną z głównych ich przyczyn.

Ale linearna struktura społeczeństwa ma i swoje dobre strony.

(...) Przede wszystkim idea autorytetu w rodzie, ku któremu członkowie rodu zwracają się po wskazania i któremu są posłuszni, jest doskonałym wzorem hierarchii w Kościele. Duch wspólnoty,

który powinien zasadniczo dominować w rodzie, wzajemna pomoc wśród członków tego samego rodu — przypominają wspólnoty wczesnochrześcijańskie opisane w Dziejach Apostolskich, których ducha, niestety, odnajdujemy dziś może tylko w społecznościach klasztornych. Teoretycznie także nikt nie umrze z głodu, chłodu czy braku schronienia, gdyż co należy do jednego członka rodu, należy i do innych.

(...) Starałem się pokazać wyżej (...), że socjalna struktura Ghany może zarówno hamować, jak i inspirować postęp chrześcijaństwa. Wszystko zależy od tego, jaki z niej zrobimy użytek. Proponowałbym dlatego poważne studia nad socjalną strukturą każdego ze szczepów Ghany, by móc wykryć, jaki wpływ wywiera ona na życie Ghańczyka, jako katolika.

6. RYTUAŁY

Przejdźmy teraz pokrótce problem tzw. *rites de passage.* (...) Nie wolno absolutnie dopuścić do stawiania ich na równi z Sakramentami. Ta myśl jest kusząca, ponieważ rytuały zawierają elementy powierzchownie podobne do niektórych elementów w Sakramentach. Np. to że rytuały stosuje się w kluczowych momentach życia ludzkiego, szczególnie przy narodzinach, przejściu do stanu dojrzałego, śmierci — podobnie jak niektóre Sakramenty. Obrządki przejścia mają stwarzać to, co symbolizują — podobnie Sakramenty. Każdy z rytuałów dana osoba może przejść tylko raz w życiu. Przy obrzędach rytualnych przedmioty materialne towarzyszą wypowiadanym słowom, a i Sakramenty w terminologii scholastycznej składają się z materii i formy — itd.

(...) Ale mimo to rozbieżności pomiędzy rytuałami a Sakramentami są ogromne. Chrzest na przykład dla chrześcijan oznacza nowe narodziny, czyniące człowieka dzieckiem Boga i dziedzicem Jego Królestwa. Jego skutki objawiają się tylko w tym, kto go przyjmuje. Nie musi się go przyjmować w dzieciństwie (...) Dlatego Chrzest okazuje się czymś zupełnie różnym od rytuału nadania imienia czy „wyprowadzenia". Ten ostatni bowiem nie oznacza nowych narodzin, lecz raczej „ratyfikację" dawnych. Nie oznacza błogosławieństwa tylko dla dziecka, ale i dla ojca, matki oraz całej społeczności; nie można go też odkładać do wieku dojrzałego.

(...) Sakramenty różnią się od *rites de passage,* ale nie chciałbym sprawiać wrażenia, że są one aż tak przeciwstawne, iż nie można ich ze sobą pogodzić. Chciałbym tylko przestrzec przed zbyt pochopną i zapewne fałszywą nadzieją, że mamy w Ghanie prototypy Sakramentów. Jestem jak najbardziej za jakimś oczyszczeniem rytuałów i zachowaniem ich, choćby tylko ze względu na dobre efekty, jakie w praktyce stwarzają. Rodzą ducha solidarności

w społeczeństwie: na pogrzeb idą wszyscy i w miarę jego trwania zostają także pogrzebane waśnie i nienawiści. Rytuały przejścia w wiek dojrzały były kiedyś ostoją przedmałżeńskiej czystości. (...) Służyły one także jako instrument przygotowania kobiety do zadań przyszłej żony, do macierzyństwa wraz z jego przymiotami. Wychowawcy korzystali z nich, by zachować wymagany poziom moralności i dobrego zachowania. (...) Dlaczego nie moglibyśmy użyć ich w podobny sposób?

7. LĘK

(...) Jakkolwiek w ghańskiej religii egzystuje tylko jedna Istota Najwyższa, która sama tylko dzierży stwórcze moce, jest miłosierna i łaskawa, to jednak Ghańczyk żyje pod presją religijnego lęku. Powstrzymuje się od grzechu i czyni dobrze, ażeby nie narazić się na niezadowolenie i kary ze strony istot wyższych. W jego oczach wiele ze zjawisk w świecie ludzkim, takich jak choroby, śmierć, nieszczęścia, są konsekwencją złych czynów ludzi. Potęga jest tym z boskich atrybutów, który Ghańczyk podkreśla najsilniej; a idea Boga kochającego z racji tylko własnej doskonałości jest dlań niepojęta. Bóg jest jego ojcem, ale jest odeń odległy. Bóg jest wyniesiony o wiele za wysoko, by mieszać się w zwykłe sprawy tego świata. Jest naszym ojcem, ale przede wszystkim jest naszym panem.

8. ŻYCIE W ŚWIECIE

Kult Ghańczyków koncentruje się wokół tego świata. Ghańczyk zainteresowany jest przede wszystkim swym życiem obecnym i chciałby móc doń zawsze wrócić. Poszukuje korzyści materialnych — tu i teraz. (...) Jest może świadom istnienia innego świata, następującego po tym życiu, ale rzadko modli się o przyjęcie doń po śmierci. Ów inny świat, w którym żyją przodkowie, jest światem mrocznym.

Spośród cnót chrześcijańskich najtrudniej mu praktykować pokorę. Dlaczego miałby się uważać za niższego od innych lub nadstawiać drugi policzek? Za to lubi wyolbrzymiać wielkoduszność, fakt, że uczynił lub może uczynić rzeczy wielkie dla siebie i drugich. Nie sądzę, żeby należało go potępiać. Raczej należałoby skierować jego pragnienia osiągania rzeczy wielkich ku sprawie Chrystusa.

Ks. Peter Sarpong

*

W tym samym numerze pisma „Catholic Voice", z lutego 1967, znajduje się wybór odpowiedzi na ankietę przeprowa-

dzoną wśród ghańskich katolików. Pytania dotyczyły Kościoła, Mszy św. i praktycznych aspektów życia chrześcijanina. Wśród wypowiedzi są niektóre rozsądne, niektóre naiwne, są banalne, a są i takie, które stanowią znakomity przykład pomieszania pojęć w umysłach Afrykańczyków, kiedy przyjąwszy wiarę chrześcijańską tkwią nadal wśród swych współplemieńców, ich obyczajów, kultury, w którą pozostają wrośnięci; są także wypowiedzi wskazujące, że od „dołu", ze strony samych wiernych podnoszą się głosy sugerujące podobne reformy i rozwiązania, jakie proponują autorzy zamieszczonych obok artykułów.

Oto niektóre z wypowiedzi:

CO CI SIĘ NIE PODOBA W KOŚCIELE?

Przepaść pomiędzy duchowieństwem a świeckimi w przygotowaniu do apostolstwa; dlatego nie mamy świeckich kierowników, którzy by zastępowali księży nieobecnych przy niektórych obrzędach: na pogrzebach, czuwaniu przy zwłokach, przyjęciach, weselach, czy obchodach „wywodu".

Wzrastająca na skutek rozbicia domów liczba niepraktykujących — rezultat niedostatecznego nauczania w sprawach małżeństwa chrześcijańskiego.

To, że księża nie uczą się narodowych obyczajów, mających także związek z życiem chrześcijanina.

Strach przed publiczną modlitwą.

Zmuszanie do zawierania małżeństw w kościele. (!)

Problem małżeństwa w Kościele; to, że jeden Sakrament (małżeństwo) ma wpływ na sześć innych. Jeśli tak jest, oznacza to, że każdego, kto nie zawrze ślubu zgodnie z prawami Kościoła, pomimo, że jego małżeństwo jest w pełni uznane przez państwo i rodzinę, uważa się za złego członka Kościoła.

Nie podoba mi się, że w kościołach głoszą kazania tylko księża. Niektórzy świeccy katolicy powinni zostać dopuszczeni do wygłaszania kazań w kościołach, ponieważ są na tym samym poziomie religijnym, co reszta parafian. Zwykły człowiek nie wierzy, że gdyby który z księży znalazł się na jego miejscu, byłby choć trochę lepszy od niego. Czuję, że Kościół nie rozważył możliwości powierzania duchownych czynności dojrzałym świeckim i to mi się nie podoba.

Małżeństwo monogamiczne, które nie zgadza się z naszymi zwyczajami, a przecież wierzymy, że zwyczaje są prawami pochodzącymi od Boga, które Bóg dał naszym przodkom. (!)

SUGESTIE NA TEMAT LEPSZEGO UCZESTNICZENIA WE MSZY ŚW.

Jeśli Msza św. jest dla ludzi, a tak jest, to oczywiście należy używać języka, który ludzie rozumieją.

Wprowadzić do Mszy św. więcej z miejscowych zwyczajów, także bębny.

Oprzeć nabożeństwa na naszych tradycyjnych i dobrych zwyczajach i wprowadzić je jako część Mszy św.

Mszę św. trzeba wciąż na nowo objaśniać naszym ludziom.

Teraz Msza św. przemawia do mnie, ponieważ jest w moim dialekcie i jest zrozumiała; wprowadzono także miejscowe melodie. Trzeba by jeszcze wprowadzić klaskanie w dłonie, tańce i więcej miejscowych instrumentów i melodii.

INNE

Potrzebne byłyby regularne odwiedziny księży w domach katolickich. Dlaczego większość młodych mężczyzn-katolików nie żeni się z katoliczkami i dlaczego nie chcą się oni żenić zgodnie z przepisami kościelnymi?

(Można tu zaznaczyć, że znaczna część wypowiedzi dotyczy wypaczeń i odstępstw w dziedzinie moralności małżeńskiej; jest to jakiś symptom tego, że istotnie pojawienie się chrześcijaństwa wprowadziło pomieszanie pojęć w tej dziedzinie, i że rzeczywiście sprawy te nie są wystarczająco wyjaśniane ludziom).

Oprac. mt

POWOŁANIA KAPŁAŃSKIE

ROZWÓJ SYTUACJI W KOŚCIELE KATOLICKIM AFRYKI WSCHODNIEJ

*Ks. Adrian HASTINGS, wykładowca socjologii i teologii pastoralnej w seminarium duchownym Kipalapala w Taborze (Tanzania) podejmuje ten trudny problem, rzeczowo przedstawiając trudności i potrzeby w tej dziedzinie *.*

Zagadnienie jest bardzo szerokie i złożone; jest ono równocześnie niezwykle istotne. Życie Kościoła katolickiego w głównej mierze zależy od obecności odpowiedniej liczby wyświęconych księży. Jeśli księża się nie pojawią, Kościół skazany jest właściwie na obumarcie. Z tego punktu widzenia dzisiejsza sytuacja i widoki na przyszłość są dla Kościoła w większości krajów afrykańskich problemem w najwyższym stopniu poważnym. Do tej pory główny ciężar obowiązków duszpasterskich spoczywał na barkach misjonarzy z zagranicy. W przyszłości jednak będzie to niemożliwe z trzech powodów: a. ponieważ ogólna liczba wiernych gwałtownie wzrasta, jest coraz trudniej zapewnić im odpowiednią ilość księży z zagranicy; b. siły misyjne w przeciągu najbliższych lat najprawdopodobniej w ogóle gwałtownie zmaleją; ostatnio w większości krajów Europy i Ameryki Północnej zaznaczył się wielki spadek powołań do tego rodzaju pracy; c. rządy państw afrykańskich coraz niechętniej wpuszczają większe ilości obcych misjonarzy.

Dlatego jest jasne, że zasadniczo, i to w coraz znaczniejszym stopniu, duchowieństwo w większości krajów Afryki musi otrzymać posiłki w postaci miejscowych powołań kapłańskich.

(...) Na wstępie można by postawić pytanie: ilu księży, ile seminariów potrzeba faktycznie danemu lokalnemu Kościołowi, aby mógł funkcjonować w miarę efektywnie? Na to pytanie nie da się odpowiedzieć ogólnie. Tak wiele bowiem zależy od rozmieszczenia

---

* Artykuł pochodzi z materiałów sympozjum *Theory and Practice in Church Life and Growth* zorganizowanego przez Association of East African Theological Colleges i FERES w Nairobi. Kenia 1967/68.

ludności w terenie, środków komunikacji oraz od tego, jakiego typu działalności oczekuje się od księdza. Jest oczywiste, że na terenie, gdzie ludność jest bardzo rozproszona, potrzeba więcej księży, niż tam gdzie ludność żyje w większym skupieniu. Dwaj księża mogą poradzić sobie z parafią liczącą 5000 katolików, jeśli żyją oni w promieniu, powiedzmy, 12 mil. Ale ci sami dwaj księża mogą nie być w stanie obsłużyć parafię dwutysięczną, jeśli odległości wynoszą około 80 mil — a tak się często dzieje w Afryce Wschodniej. Stąd nie da się ustalić żadnej absolutnej normy. Można jednakże z grubsza zaproponować, jako pewne kryterium, normę jednego księdza na 1000 katolików, co w istocie będzie adekwatne tylko tam, gdzie warunki są raczej korzystne, a to w Afryce Wschodniej rzadko się zdarza.

Jeśli teraz przyjmiemy tę proporcję: 1: 1000, i założymy, że przeciętna długość życia księdza w kapłaństwie wynosi 30 lat, i jeśli dalej przyjmiemy, że 50% alumnów wyższych seminariów zostaje wyświęconych na księży, a ich nauka trwa 7 lat, możemy z grubsza orzec, że na każde 2000 wiernych potrzebny jest jeden seminarzysta. Proporcja taka zapewni ilość księży w miarę wystarczającą, aby pełnić normalną pracę duszpasterską w danej społeczności, nie pozwalając jednak na nic poza tym; ani na pracę misyjną, ani na życie kontemplacyjne etc.

Dodajmy jednakże, że dwutysięczna społeczność katolicka umiarkowanie pobożna może i faktycznie powinna zapewnić dopływ mniej więcej co 5 lat jednego młodego człowieka dla kształcenia do stanu duchownego.

I. SYTUACJA FAKTYCZNA

(...) Pierwsza we współczesnej epoce misja katolicka w Afryce Wschodniej została otwarta w Bagamoyo w 1868 r. Do Ugandy pierwsi katoliccy misjonarze dotarli w 1879 r. Po roku 1890 działalność misyjna rozprzestrzeniała się gwałtownie i gdzieniegdzie, już przed 1900 r. pojawiły się pierwsze, bardzo popierane, miejscowe powołania kapłańskie. Pierwszym katolickim księdzem wyświęconym w Afryce Wschodniej był o. Victor Mukasa w Ugandzie w r. 1913. Oto daty kolejnych pierwszych wyświęceń w pięciu krajach Afryki Wschodniej: Uganda — 1913, Tanzania — 1917, Kenia — 1927, Malawi — 1937, Zambia — 1939.

(...) Przejdźmy jednakże do sytuacji w czasach obecnych.

W ciągu 14 lat (od r. 1949 do 1963) nastąpił olbrzymi spadek ilości powołań kapłańskich w stosunku do ogólnej liczby wiernych katolickich. W Malawi i Zambii, gdzie praca ruszyła najpóźniej, lecz po r. 1940 rozwijała się zastanawiająco dobrze, zahamowanie przybrało katastrofalne rozmiary. W Ugandzie cyfry przedstawiają

się także bardzo niezadowalająco. W Kenii nastąpiła bardzo nieznaczna poprawa. I tylko w Tanzanii stosunek liczby seminarzystów do ogółu wiernych w 1963 r. utrzymał się pomimo pewnego spadku na jako tako zadowalającym poziomie.

Zauważmy od razu rzecz zastanawiającą: fakt, że były to lata, w których w sprawę powołań włożono ogromny nakład sił, ludzi i pieniędzy. Można powiedzieć, że jeśli w latach 30-tych czy 40-stych było raczej mało powołań, po części działo się to na skutek tego, że niewiele wysiłku wkładano w ich uzyskanie. Ale w latach 50-tych na pewno nie było to już prawdą. Wszędzie otwierano nowe niższe i wyższe seminaria, powiększano ich personel. Jest uderzające, że pomimo wielkiego zainteresowania misjonarzy sprawą formacji księży w latach 50-tych i na początku 60-tych, i pomimo ogromnych sum pieniężnych, jakich nie szczędzono na projektowanie seminariów, rezultaty okazują się tak bardzo nikłe.

Jednakże, aby zrozumieć sytuację właściwie i zanalizować jej przyczyny, nie wystarczą dane ogólnokrajowe. W obrębie różnych krajów istnieje ogromna rozpiętość sytuacji. (...) Jest to szczególnie prawdziwe dla Ugandy. Sytuacja w dziedzinie powołań w dwóch spośród diecezji Ugandy jest stosunkowo dobra; w dwóch zaś innych jest przerażająca.

Oficjalne dane o ilości seminarzystów w wyższych seminariach pochodzące ze *Status Seminariorum Indigenarum*, wyd. w Rzymie, są z reguły o wiele wyższe niż w rzeczywistości, nie mówią bowiem nic o tym, ilu spośród seminarzystów pierwszego roku dochodzi do kapłaństwa, a ilu odpada, podają tylko ogólny stan ilości uczniów. Istnieją nawet diecezje, w których co roku notuje się obecność kilku albo kilkunastu seminarzystów i ani jednego wyświęcenia na księdza!

Dla zilustrowania tego, co dzieje się w seminariach, weźmy pewien przykład — seminarzystów w Kipalapala w Tanzanii. Jest to jedno z najlepszych seminariów we Wschodniej Afryce, mające na swym koncie sporą ilość święceń na przestrzeni lat. W styczniu 1966 r. liczyło ono 105 seminarzystów z Tanzanii, wyjąwszy tych, którzy będąc na ostatnim roku zostali wyświęceni na diakonów i w ten sposób podjęli już ostateczną decyzję. W 18 miesięcy później, 1 lipca 1967 r. 35 spośród seminarzystów odeszło, pozostawiając 70 z pierwotnej liczby 105 (...) Należy zauważyć, że wszyscy oni odeszli indywidualnie; w seminarium nie było żadnego kryzysu w tym okresie; przeciwnie, wszystko szło gładko i pomyślnie.

(...) Pokazany na tym przykładzie odsetek tych, co odeszli, jest może, w każdym razie dla samego Kipalapala, wyższy ponad przeciętną. Z drugiej strony procent porzucających wyższe seminaria w trakcie studiów prawdopodobnie wzrasta w krajach Afryki

Wschodniej, jak to się z pewnością dzieje w Europie i Ameryce Północnej. Przykład ten po prostu wskazuje, jak wielkie mogą być obecne straty i jak ogólne zestawienia liczbowe mogą je ukrywać — napływ nowej grupy 50 studentów na I rok filozofii w jakiś sposób maskuje to, co stało się z grupą poprzednią.

W chwili obecnej ponad 90% słuchaczy wyższych seminariów przyszło z seminariów niższych i, o ile wiem, nie czyni się żadnych wysiłków w kierunku odkrywania powołań na innych drogach. (...) Troska Kościoła o pozyskanie księży sprowadza się w Afryce faktycznie do coraz większego zainteresowania niższymi seminariami. Toteż w ostatnich latach ilość niższych seminariów ogromnie wzrosła i podniósł się ich poziom naukowy. Wydaje się jakoby przyjmowano za pewnik, że im więcej seminarzystów w niższych seminariach, tym więcej ich będzie w seminariach wyższych, a w rezultacie tym więcej będzie księży. Tymczasem fakty nie potwierdzają tej teorii. Znaczny wzrost liczby słuchaczy w niższych seminariach często powoduje tylko ogromne zwiększenie procentu tych, którzy odpadają, przynosząc, z punktu widzenia święceń, tylko znikomą korzyść końcową.

Na pewno zaś głównym efektem mnożenia niższych seminariów jest naturalnie nie wzrost ilości „powołań", lecz wzrost liczby księży zajętych normalną pracą nauczycielską w tych instytucjach i w ten sposób odciętych od praktykowania istotnej duszpasterskiej działalności. W tej chwili w pięciu krajach, o których mowa, ok. 300 księży musi pracować jako nauczyciele niższych seminariów w pełnym wymiarze godzin.

(...) Procent tych, którzy odpadają w wyższych seminariach — jak mówiliśmy — w wyniku tej praktyki tylko się podniósł i jest najwyższy wśród studentów filozofii, którzy przyszli z niższych seminariów w bardzo wątpliwych zamiarach. Kiedy się to zważy, staje się jasne, że zwiększona ilość niższych seminariów przyniesie w dziedzinie wyświęceń na księży rezultat prawie żaden.

II. CZYNNIKI WPŁYWAJĄCE NA ILOŚĆ POWOŁAŃ

Można by tu wyróżnić aż siedem grup takich czynników:

1. Różnice pomiędzy szczepami: jakie znaczenie w naszej kwestii ma fakt, że niektóre szczepy szybciej adaptują się do „nowoczesnych" form życia niż inne? Następna różnica zarysowuje się pomiędzy szczepami dużymi a małymi; a także pomiędzy diecezjami obejmującymi jeden szczep i diecezjami obejmującymi wiele szczepów. Na ogół okazuje się, że duchowieństwo miejscowe rozwija się łatwiej w warunkach szczepu bardzo dużego i jeśli w diecezji konsekwentnie panuje szczepowa jedność.

2. Sytuacja Kościoła — ile czasu upłynęło, odkąd praca misyjna rozpoczęła się faktycznie na danym terenie? I jak silne jest chrześcijańskie życie rodzinne?

3. Suma wysiłków włożonych w sprawę powołań. Jakich wysiłków? Czy działa się także w sposób inny niż rekrutacja młodzieży po szkole podstawowej do niższych seminariów?

4. Sposób traktowania seminarzystów; relacje wśród duchowieństwa: czarni-biali, starzy-młodzi. Dalej, czy istnieje jakaś rzeczywista wspólnota, do której mogli by należeć młodzi księża?

5. Sposób prowadzenia niższych seminarów — kwestie przyjmowania, liczebności, formacji duchowej, poziomu naukowego seminarium.

6. Analogicznie — metody prowadzenia wyższych seminariów.

7. Przemiany w warunkach socjalnych kraju. „Obraz" księdza we współczesnym społeczeństwie. Większy pociąg ludzi wykształconych do innych rodzajów pracy.

(...) Spośród wymienionych czynników trzy wydają mi się najistotniejsze:

a. — Istnienie dobrych domów chrześcijańskich — to właśnie dobre środowisko chrześcijańskie i dobra atmosfera domowa formuje przyszłych księży daleko lepiej niż seminarium.

b. — Istniejąca już wspólnota duchowa, w którą mogliby się włączyć młodzi księża. Jeśli społeczność księży-Afrykańczyków nie jest jeszcze dość liczna, to wiele zależy od tego, czy księża misjonarze stwarzają seminarzystom poczucie, że są w ich wspólnocie jak we własnym domu, zanim jeszcze zostaną wyświęceni.

c. — Przyjacielska, pełna zrozumienia atmosfera w seminarium, łącząca wysoki poziom naukowy z prawdziwie duchowymi i kapłańskimi zaletami.

(...) Autor dodaje tu jeszcze, że wydawało by się, jakoby starsze i lepiej ugruntowane diecezje powinny mieć wyższy procent seminarzystów w stosunku do całej społeczności wiernych. I znowu okazuje się, że nie jest to prawdziwe, z niewiadomych przyczyn, które także należałoby zanalizować.

WNIOSKI

Bez wątpienia przy wielkim nakładzie przemyśleń i usprawnień, dobrej woli i wytężonej pracy obecny system można by nieco ulepszyć, w każdym razie w niektórych miejscach. Niemniej obiektywna ocena sytuacji i niepowodzenia nawet na najlepszych placówkach wydają się wskazywać, że żadne tego rodzaju modyfikacje prawdopodobnie nie będą w stanie zapewnić nam w przeciągu najbliższych 50 lat ilości duchowieństwa choćby w najmniejszym stopniu odpowiadającej potrzebom Kościoła w tych krajach.

Ks. Adrian Hastings
streszcz. i tłum. mt

MOTYWACJA POWOŁAŃ KAPŁAŃSKICH W KONGO

Dr Edeltraud LUKOSCHEK pracuje w Ośrodku Badań socjologiczno-religijnych w Kinshasa (Kongo). Z inicjatywy tmtejszego Episkopatu Katolickiego przeprowadzała szczegółowe badania nad tym problemem. W niniejszym artykule przedstawia pierwsze wnioski o ogólniejszym znaczeniu. Zarysowują się w nich problemy nie tylko seminarzystów, lecz całej młodzieży kongijskiej, typowe zresztą dla całej czarnej Afryki.

Socjologiczne ujęcie problemu powołań w Kongu łączy się z rozpoznaniem i analizą szeregu czynników będących źródłem tego złożonego zjawiska. Należy tu zdać sobie sprawę z głębokich i rozległych zmian w strukturze i funkcjonowaniu społeczeństwa kongijskiego, oraz samego Kościoła katolickiego jakie nastąpiły w ostatnim dziesięcioleciu. Możliwości wykonywania szeregu prac oraz zawodów przez kongijczyków są szersze i bardziej zróżnicowane od tych, jakie istniały przed uzyskaniem niepodległości w r. 1960. Zmianom uległy też wartości oraz postawy, w tym również i religijne. Szczególnie doniosłe są niektóre wskaźniki procesu sekularyzacji, dokonującego się w społeczeństwie kongijskim:

1. Brak pewności i egzystencjalne zakwestionowanie fundamentalnych dla religii spraw.

2. Rozpowszechnione przekonanie, że religijne wartości i motywacje mogą i powinny znaleźć swój prawomocny wyraz „na ziemi", poprzez praktykowanie tzw. działalności świeckiej.

Po rozważeniu doniosłości przedmiotu, jego zakresu oraz pilności potrzeb, Socjologiczny Ośrodek Badawczy zaproponował przeprowadzenie szeregu studiów, które pozwolą rzucić światło na rozmaite aspekty tych zjawisk.

W ciągu pierwszych sześciu miesięcy 1966 r. uzyskaliśmy dane o aspiracjach zawodowych licealistów republiki kongijskiej. Badanie opierało się zasadniczo na kwestionariuszu, wypełnionym przez 4.000 chłopców i dziewcząt z dwóch ostatnich lat szkolnych.

Szło w tych badaniach o rozpoznanie socjologicznego kontekstu, w którym osadzić należy wyjaśnienie zjawiska odpływu od kapłańskiego powołania. Tak szerokie potraktowanie badań pozwoli na efektywne porównanie dwóch postaw: tych, którzy odpowiedzieli, iż w przyszłości zamierzają poświęcić się kapłaństwu, oraz tych, którzy inaczej planują swoją przyszłość.

Niniejszy artykuł, będący wycinkiem tych badań, opiera się na cząstkowej analizie odpowiedzi udzielonych na 10-stronicowym kwestionariuszu [1] przy czym bierzemy pod uwagę odpowiedzi uczniów małego seminarium. Badanie aspiracji zawodowych oparte zostało na następujących hipotezach ogólnych:

a) — rozszerzone możliwości kształcenia zawodowego i zatrudnienia, do którego społeczeństwo przywiązuje wielką wagę odciągają pewną liczbę potencjalnych kapłanów oraz kandydatów do stanu kapłańskiego, obierających inne zawody;

b) — nieatrakcyjność lub zmniejszona atrakcyjność kapłaństwa, idzie w parze z jakąś reakcją wobec Kościoła i jego sług, a szerzej wobec wartości, na których się on opiera (lub przypuszczalnie opiera). W tej mierze, w jakiej postrzegana rola kapłanów pozostaje w zgodzie z postawami, wartościami i aspiracjami młodych kongijczyków (np. żądanie całkowitej niezawisłości ekonomicznej i kulturalnej, rozwój kraju, wyższe wykształcenie, wysokie dochody, prestiż osobisty etc.) cieszy się ona większym lub mniejszym szacunkiem;

c) — szybkość dokonujących się w społeczeństwie kongijskim przemian uniemożliwia mu oferowanie stosownych i niedwuznacznych wzorców (modeli) ról. Gwałtownemu przechodzeniu od ról tradycyjnych do nowoczesnych towarzyszy widoczny brak pewności brzemienny w napięcia i konflikty. Może się to przejawiać w trudnościach dokonania „racjonalnego wyboru" w sensie, jaki pojęciu temu nadawał socjolog Max Weber; w wahaniach w wyborze doradców zawodowych; w możliwym braku satysfakcji w kształceniu i aktywności zawodowej; w możliwości odsunięcia ludzi, których wykształcenie zawodowe wymagało od społeczeństwa istotnych nakładów;

d) — istnieje związek między realizmem (lub brakiem realizmu) aspiracji, a względnie anomiczną sytuacją w społeczeństwie. Realizm zakłada adekwatne wyobrażenia o zawodzie i jego wymaganiach w zakresie zdolności przygotowania, poparcia moralnego

---

[1] Sprawozdanie niniejsze zostało napisane podczas przygotowań do VII Plenarnej Sesji Biskupów Katolickich Konga, w czerwsu 1967 r. Dostępna literatura socjologiczna poświęcona badaniom nad powołaniem w krajach rozwijających się wydaje się nader skromna. Istnieją natomiast publikacje dotyczące badań nad wyborem zawodu.

społeczeństwa, wzrostu ekonomicznego kraju i jego politycznej stabilizacji, oczekiwanego wynagrodzenia etc.;

e) — istnieją liczne proste i złożone związki między postawami, wykształceniem, zajęciem i takimi czynnikami jak wiek, urodzenie, plemię, „stopień urbanizacji", religia ankietowanego, religia rodziców, wykształcenie i zajęcie ojca oraz wiek, plemię, religia, wykształcenie i zajęcie innych osób, które odegrały istotną rolę w uspołecznieniu ucznia.

Artykuł niniejszy dotyczy jedynie dwóch pierwszych spośród wymienionych hipotez. Właśnie dlatego, że nie obejmuje wszystkich, ważnym się wydało wyliczyć je na wstępie dla uzyskania wnikliwszego wglądu w całkowity zakres badań [2].

I. ASPIRACJE

Ankietą objęci zostali uczniowie 14 seminariów niższych i 3 kolegiów lub seminariów „mieszanych" [3] — kwestionariusze dostarczono bądź wysłano do 18 zakładów. W danej populacji 375 respondentów ankiety stanowi 78% jej całości [4].

Każdy z kandydatów aspirujący do kapłaństwa określał zamierzony wybór zawodu w terminach pozytywnych, jak i negatywnych. Pytaliśmy respondentów: „Jaki zawód zamierzasz obrać?" [5] Nie

---

[2] Wymienimy tu tylko kroki podjęte w badaniach aspiracji zawodowych (następująca kolejność nie wiąże się koniecznie z sekwencją chronologiczną): 1. formułowanie problemu, stosownie do sytuacji Kościoła w Kongu; 2. opracowanie badawczych hipotez, roboczych pojęć, kwestionariusza, kodu; 3. gromadzenie danych, łącznie z doborem próby, sprawdzeniem i rozprowadzeniem kwestionariuszy (...); 4. kodyfikacja; 5. analiza statystyczna; 6. całościowa prezentacja wyników badawczych.

[3] Przez seminaria lub kolegia (*college*) „mieszane" (*mixed*) rozumie się tu takie, kóre przyjmują zarówno przyszłych duchownych, jak też i młodzież studiującą inne kierunki.

[4] Ogólnie w całym kraju w r. 1965/66, gdy prowadziliśmy badania, dwadzieścia seminariów działało piąty lub szósty rok. Nie wiemy dotąd czy do jednego z seminariów dotarły kwestionariusze wyslane pocztą — trudności komunikacyjne są wciąż olbrzymie. Odpowiedzi z jednego seminarium nadeszły ze znacznym opóźnieniem. Nie uwzględniamy tutaj tych odpowiedzi, gdyż rozpiętość czasu stwarza ryzyko wypaczenia wyników. Z uwagi na fakt, iż niektóre seminaria niższe przyjmują pewną część młodzieży, która nie jest przygotowywana do kapłaństwa, tudzież, że pewna ilość alumnów kształci się w kolegiach mieszanych (ich ogólnej liczby nie byliśmy w stanie ustalić) wynikła konieczność uwzględniania w jednych przypadkach tylko tych odpowiedzi, którą udzielali przyszli kapłani, w innych natomiast — stosownie do rodzaju instytucji. Takie postępowanie szacunkowo zwiększa proporcjonalny udział seminariów niższych, które kształcą kapłanów. Fakt ten należy mieć na uwadze przy odczytywaniu tablic.

[5] Pojęcie „zawód" (*profession*) wzbudziło wątpliwości u jednego tylko chłopca, który sprzeciwiał się, by upodabniać kapłaństwo z zawodem w szerszym sensie.

trzeba wyjaśniać, że chłopcy, którzy systematycznie kształcili się co najmniej 12 lat — takie wykształcenie jest wciąż przywilejem ograniczonej choć wzrastającej ilości młodych Kongijczyków — normalnie nie wyobrażają sobie kariery nie sytuowanej wysoko, zwłaszcza że dostęp do określonych zajęć zależeć będzie coraz bardziej od uzyskanego cenzusu wyższego wykształcenia. Przypuszczenie to, którego poprawność potwierdziły odpowiedzi, zaważyło na sformułowaniu pewnych pytań.

Rozkład odpowiedzi 375 uczniów na wyżej wymienione pytanie wskazuje tablica I.

Tablica I: ODPOWIEDZI NA PYTANIE „JAKI ZAWÓD ZAMIERZASZ OBRAĆ?"

Spodziewany zawód	Seminaria	Inne Zakłady	Razem
Kapłan (lub kapłan zakonny)	161	53	214
Kapłan-nauczyciel	11	1	12
Kapłan-lekarz, kapłan-inżynier	—	—	—
Kapłan-autor, etc.	5	1	6
Kapłan, typ niezdecydowany	2	—	2
Kapłan, i inny jeszcze zawód	18	3	21
Lekarz	8	13	21
Nauczyciel	11	21	32
Administracja publiczna i prywatna	4	2	6
Prawnik	4	8	12
Inżynier, agronom	4	8	12
Przedsiębiorca	2	—	2
Polityk	3	—	3
Dyplomacja	1	2	3
Nauki społeczne, antropologia, Ekonomia	2	2	4
Inne zawody	—	5	5
Wiele zawodów	3	10	13
Żaden	2	1	3
Brak odpowiedzi	2	2	4
Razem:	243	132	375

Pewną trudność w interpretacji wyników nastręczają dane uzyskane z trzech kolegiów mieszanych (51,6%, 50,9% oraz 20,8% słuchaczy przygotowujących się do kapłaństwa). Wygodniej byłoby oprzeć wnioski na odpowiedziach seminarzystów właściwych, to jest tych, którzy teoretycznie wszyscy przeznaczeni są do kapłań-

stwa: z tych 70,78% stwierdziło, że pragnie stać się kapłanami, w tym pewna ilość chce być kapłanami-nauczycielami. Pomijamy tu trzy następne kategorie wyliczone w tablicy, ponieważ w obecnych warunkach łączenie kapłaństwa z tymi zawodami raczej nie jest perspektywą realistyczną. Liczba tych, którzy zrezygnują z kapłaństwa, zapewne nie zostanie zrekompensowana przez jednostki z rzadka przybywające z innych szkół. Wolno spodziewać się, że w ciągu dwóch lat do seminarium wyższego wstąpi przeciętnie po 4,91 osoby z każdej z 46 diecezji.

Do wybranych zawodów świeckich należy:

a) — nauczycielstwo — zgodnie z ideałem szeroko rozpowszechnionym w społeczeństwie kongijskim, i jego uporczywymi wysiłkami rozbudowy szkolnictwa; jeszcze w okresie kolonialnej zależności Kongo wyróżniało się najwyższym stopniem usług szkolnych wśród krajów czarnej Afryki [6], oraz

b) — medycyna, która cieszy się szczególnie dużym uznaniem — łączy się to z tradycyjną dbałością o zdrowie oraz fizyczną sprawność.

Wśród tych, którzy zamierzają zostać duchownymi 9% wymieniło równolegle drugi zawód uprzednio upatrzony. Należałoby osobno zająć się tą kategorią respondentów, jednakże nie jesteśmy w stanie tego uczynić w tej publikacji.

Rzadko spotyka się takich, którzy tracą odwagę na myśl o czekających ich długich latach studiów. Wprost przeciwnie. Perspektywa taka harmonizuje z silnym pragnieniem pobierania nauki, rozpowszechnionym szeroko, jak już wspomniano wyżej, we wszystkich warstwach ludności. Wysokim poziomem ambicji wyróżnia się grupa respondentów, którzy, jak sami przyznają, zrezygnowali już z myśli o kapłaństwie. Wymieniane przez nich zawody wymagają przeważnie co najmniej czterech lat studiów uniwersyteckich.

Aspekty negatywne obieranego zawodu staraliśmy się wydobyć z odpowiedzi na pytanie: „Który zawód najmniej lubisz?" Wśród zawodów odrzucanych przez kandydatów do kapłaństwa, prócz tych, które mają coś wspólnego z polityką (40%), znalazła się przede wszystkim praca fizyczna i rzemiosło wymagające niewielkich kwalifikacji i pozbawione prestiżu, zajęcia biurowe i wszystko to, co uważa się za *mauvais métier*: próżniactwo, włóczęgostwo, brak ustabilizowanego zajęcia, konflikt ze społeczeństwem. Warto zauważyć, że użyta tutaj klasyczna terminologia jest przeciwieństwem

---

6 W Kongo Kościół katolicki przeniknął głęboko do krajowego systemu kształcenia i najbardziej wśród młodzieży rozpowszechnione wyobrażenie kapłana to kapłan-nauczyciel. W 1963 r. 26% wszystkich działających w Kongo kapłanów wykonywało prace związane z nauczaniem.

zalet wpajanych młodzieży kształconej w seminariach: być posłusznym, uległym, poważanym, zacnym, uprzejmym, pracowitym. Odpowiedzi na pytania rzucają wymowne światło na to, jakie respondenci mają pojęcie o zawodach odpowiednich dla nich, a zarazem dostępnych. Odpowiedni i nieodpowiedni charakter rozmaitych zawodów daje się także odczytać z odpowiedzi na inne pytanie, mianowicie: „Czy zawód jaki będziesz uprawiać jest tym, któremu dajesz pierwszeństwo przed innymi?" Rozkład odpowiedzi kandydatów do kapłaństwa wskazuje tablica II.

Tablica II: ODPOWIEDZI KANDYDATÓW DO KAPŁAŃSTWA NA PYTANIE: „CZY ZAWÓD JAKI BĘDZIESZ UPRAWIAĆ JEST TYM, KTÓREMU DAJESZ PIERWSZEŃSTWO PRZED INNYMI?"

Spodziewany zawód	Preferencje			
	Tak	Nie	Brak odpowiedzi	Razem
Kapłan	178	34	2	214
Kapłan-nauczyciel	10	2	—	12
Kapłan-lekarz etc.	4	1	1	6
Kapłan, typ niezdecydowany	1	—	1	2
Kapłan, i inny jeszcze zawód	13	8	—	21
Rozmaite zawody wespół z kapłaństwem	2	—	—	2
Nieustalony	—	—	3	3
Brak odpowiedzi	—	—	4	4
Razem:	208	45	11	264

Tych, którzy odpowiedzieli negatywnie, prosiliśmy o wskazanie zawodu, któremu daliby pierwszeństwo przed zawodem spodziewanym. Mogliśmy się dzięki temu dowiedzieć, jakie zajęcie obrałby seminarzysta, gdyby był wolny i nieskrępowany okolicznościami, które wbrew woli ukierunkowały go inaczej. Tablica III bardzo wyraźnie wskazuje, że nauczycielstwo i medycyna raz jeszcze uplasowały się na wyróżnionych pozycjach przed wszystkimi pozostałymi możliwościami i że są one atrakcyjne dla pewnej liczby seminarzystów. Potwierdzają to wyniki tablicy pierwszej.

Tablica III. ODPOWIEDZI KANDYDATÓW DO KAPŁAŃSTWA NA PYTANIE: „JAKI ZAWÓD ODPOWIADA CI NAJBARDZIEJ?"

Zawód spodziewany	Zawód preferowany												Razem
	a	*b*	*c*	*d*	*e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*	
Kapłan	11	7	5	1	—	1	1	3	1	1	2	1	34
Kapłan-nauczyciel	1	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	2
Kapłan-lekarz, etc.	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	1
Kapłan, i inny jeszcze zawód	2	—	—	1	1	1	—	1	—	—	—	2	8
Razem:	14	7	5	2	2	2	1	4	1	1	2	3	45

Zawód preferowany: *a* lekarz, *b* nauczyciel, *c* inżynier, agronom, *d* dyrektor przedsiębiorstwa, *e* pisarz, filozofia, literatura, *f* polityk, *g* dyplomacja, *h* prawo, *i* technik, *j* ekonomia, *k* matematyka, chemia, fizyka, *l* inne zawody.

Podczas gdy spośród seminarzystów przeznaczonych do kapłaństwa 16,2% odpowiedziało, że nie daje kapłaństwu pierwszeństwa jako swemu przyszłemu zajęciu, to odsetek niezadowolonych z obranego zawodu jest większy wśród tych seminarzystów, którzy już przedtem odsunęli od siebie myśl o kapłaństwie — 28,5%. Fakt, że co piąty seminarzysta wyraża niezadowolenie z zawodu, który zapewne w przyszłości będzie praktykował, nasuwa myśl, iż najczęstszą lub wyłączną przyczyną tego nie mogą być sytuacje indywidualne. Ten stan rzeczy jest niemal na pewno rezultatem napięć strukturalnych, które powodują, że dokonane wybory są kwestionowane. Wśród możliwych źródeł napięcia — będących w części konsekwencją bardzo szybkich zmian społeczeństwa kongijskiego w kierunku społeczeństwa bardziej otwartego, nowoczesnego i pluralistycznego — są następujące: brak wyraźnych wzorów (modeli) ról oraz ich przejrzystej koncepcji; trudności w podejmowaniu „świadomych decyzji"; trudności, a zapewne niemożność ogarnięcia globalnej struktury zawodowej i jej ewolucji w społeczeństwie; brak pracy odpowiadającej posiadanemu przygotowaniu i oczekiwaniom; presja czynników pierwotnych, takich jak więzy pokrewieństwa, mające wpływ na promocje i nominacje; „kryzys oczekiwań" bardziej ostry, jak się zdaje, w miastach ze względu na wzmożone motywacje sukcesu. Wszystko to stwarza stałe źródła niezadowolenia i napięcia a przeto potencjalne źródła rewolty.

II. MOTYWACJE

Poza suchymi liczbami, z których dowiadujemy się, JAK kształtują się orientacje wobec zawodów oraz rozmaitych zajęć, istnieją jeszcze inne, głębsze kwestie, odnoszące się do DLACZEGO tych orientacji. Przede wszystkim dlaczego jedni seminarzyści wybierają kapłaństwo a inni nie, chociaż i jedni i drudzy wstępowali pierwotnie do seminarium, by stać się kapłanami? Z jakich powodów ci, którzy kapłaństwo porzucili, obierają inny zawód? Jak doszło do porzucenia zawodów stawianych poprzednio na pierwszym miejscu? Odpowiedzi na te pytania mogą rzucić wiele światła na wyobrażenia, wartości i dynamikę postaw tej grupy uczącej się młodzieży oraz jej plany zawodowe.

Niemal wszyscy kandydaci do kapłaństwa podkreślali, że ogromny wpływ na ich decyzje wywarły skłonności lub szczególne uzdolnienia świadczące o powołaniu. Z naciskiem uwydatniono motywy religijne, a zwłaszcza moralne. Wszystkie elementy pozostałe wzięte razem nie mogą zrównoważyć tych dwu. Dane z wszystkich seminariów niższych uwypuklają te same zjawiska: kandydaci do zawodów innych niż duszpasterstwo także na pierwszym miejscu wymieniali g ł o s p o w o ł a n i a, następnie uzdolnienia oraz motywacje moralne i religijne, warunkujące wybór drogi życiowej. Zasadniczo te same motywy liczą się zarówno dla przyszłych kapłanów jak i pozostałej młodzieży kształcącej się w seminariach. Przypuszczamy, że ci co przez sześć lat pobierali nauki w seminarium, bez względu na to, czy są lub nie są kandydatami na duchownych, zaakceptowali w pewien sposób, a niekiedy nawet głęboko przyswoili sobie najbardziej fundamentalny pogląd wpajany seminarzystom: wybór musi się opierać na prawdziwej podstawie jaką jest powołanie. Nie jest przeto niczym dziwnym, że właśnie ta młodzież, która odstąpiła od powołania kapłańskiego, podaje religijne a częściej moralne usprawiedliwienia swojego nowego wyboru. Istnieją podstawy po temu, by sądzić, iż nie wszystkie odpowiedzi są głębokie. Niemniej na ich podstawie można dojść do wniosku, że motywacja religijna posiada znaczenie dla studiującej młodzieży, zagrożonej załamaniem. Z drugiej strony nie istnieją, jak się zdaje, powody, by sądzić, że w większości rodzin katolickich takie zejście z obranej drogi do kapłaństwa uważa się w jakimś sensie za upadek. Przeciwnie. Krewni wywierają często silną presję na seminarzystów tłumacząc im, że powinni opuścić seminarium i powrócić do rodziny, gdyż ta, ponosząc niejednokrotnie koszta kształcenia, chciałaby odzyskać wydane pieniądze. Skoro motywy religijne i moralne nie są zarezerwowane dla powołań religijnych, dostojnicy Kościoła nie mają podstaw — przy-

najmniej z punktu widzenia tych, którzy uchylają się od kapłaństwa — by wyłącznie powołanie religijne uznawać za „powołanie". Zawód świecki może tedy z religijnego punktu widzenia zyskać całkowicie usprawiedliwienie w oczach uczącej się młodzieży.

Te same elementy, z którymi spotkaliśmy się już przy formułowaniu pozytywnym zawodu obieranego, pojawiają się ponownie w odniesieniu do zajęć odrzucanych, tyle że wyrażone negatywnie. Wybór pewnych zawodów szczególnie źle widzianych (a niemal wszystkie one mają jakiś związek z „polityką") jest dla seminarzystów nie do pomyślenia, ponieważ ich zdaniem brak w tych zawodach moralnych lub religijnych wartości. Wśród nisko cenionych zawodów znalazło się kupiectwo, służba wojskowa i urzędy wymiaru sprawiedliwości... Rzecz ciekawa, że brak powołania, uzdolnień czy talentów nie posiada tu tej samej doniosłości, co wtedy, gdy chodzi o pozytywne racje wyboru. Jest tu jednak pewien wyróżniający się element, który nie wyłaniał się w odpowiedziach na poprzednie pytania: brak spokoju, pewności, oraz poczucia bezpieczeństwa i ładu przemawia przeciw pewnym zawodom. Młodzież wspomina o tym często, co może mieć związek z ogólną postawą właściwą ludowi Konga. Większość tych młodych ludzi wzbrania się podjąć pracę tam, gdzie narażone bywa życie a praca jest niepewna i nieustabilizowana — gdzie spokój sąsiedzki, związki przyjaźni i pokrewieństwa oraz regularna płaca i dobre warunki zdrowotne nie są zagwarantowane. Przyszli kapłani i nie-kapłani pod tym względem się nie różnią. Godzi się tu nadmienić, że nieliczni seminarzyści, których nie pociąga kapłaństwo, medycyna lub nauczycielstwo, odrzucają te zawody nie ze względu na „brak spokoju", lecz z braku odpowiednich zainteresowań. Można stąd wnioskować, że te trzy zawody, uchodzą ogólnie za „pewne", jakkolwiek nie wynika to całkiem jasno z pozytywnie udzielanych odpowiedzi.

Odpowiedzi na pytania dotyczące negatywnego stosunku do pewnych zawodów („Dlaczego nie lubisz tego zawodu?") rzucają także snop światła na profil kapłana, który w wyobraźni seminarzystów rysuje się następująco: moralność i religijność ugruntowana, zdrowie „niezawodne", cielesna czystość. Kapłan nie spotyka się z zawiścią i podejrzliwością, dysponuje swobodą działania choć nie wymaga się odeń zbyt wiele twórczego wysiłku, ma szanse powodzenia i uznania w środowisku. Wizerunek ten łączy w sobie elementy wciąż żywe w tradycyjnej kulturze lokalnej z tendencjami nowoczesnymi, z których pewne występują bardzo mocno.

Pojawiają się tu natychmiast pewne pytania: co się stanie,

gdy silniej podkreślać się będzie konieczność usprawiedliwiania działalności duchowieństwa jego obywatelskim wkładem, oraz jego udziałem w walce narodu o rzeczywistą niepodległość? Co by się stało gdyby Kościół, jego członkowie a szczególnie kapłani stanęli wobec trudnych nowych zadań w obliczu rosnących potrzeb społeczeństwa? Gdyby powszechne wśród ludności dążenie do materialnych korzyści zmodyfikowało tryb życia duchowieństwa, lub z możliwością swobodnego działania kleru zaczęło się wiązać osobiste ryzyko większe niż obecnie? Sprawę swobody działania seminarzyści podjęli z dużą rozwagą — jest to wartość, na którą są szczególnie wrażliwi. Zapewne uwrażliwienie to wzrosło podczas nauki w seminarium.

Powody, dla których respondenci po namyśle pewne prace odrzucają, są uderzająco zbieżne z tymi, które w sposób pozytywny wysunięto przy wyborze innych. Bez przeprowadzenia systematycznej analizy dostrzega się nawrót następujących tematów:

a) — wśród kandydatów do kapłaństwa, którzy odrzucili inne zawody:

— moralny obowiązek walki z szerzącym się materializmem, uznawanym za niebezpieczny;

— dobro moralne jest ważniejsze niż materialny dostatek. Stąd twierdzenie że: „kapłaństwo stoi ponad medycyną", jako że „dusza jest ponad ciałem";

— pragnienie usunięcia się ze świata, „wyrzeczenia się dóbr tego świata, gdyż przyczyniają się one do upadku duszy"; zawody inne wystawiają na liczne ryzyka i niebezpieczeństwa, mianowicie: pychę, egoizm, chciwość, żądzę sławy, korupcję, trudności w stosunkach z plemieniem, zazdrość, wczesną śmierć, brak równowagi, nazbyt wiele pracy, zbyt mało zaszczytów. Mając taki zawód „człowiek poszukuje tylko samego siebie", a „miłość Boga i bliźnich nie jest całkowita". „Kapłaństwo wymaga więcej i uszlachetnia". Jest ono „najszlachetniejszym zawodem". Lepiej służy się będąc kapłanem. Wszelako kapłaństwo nie stoi niektórym na przeszkodzie, by zostać jeszcze: pisarzem, nauczycielem (szczególnie), znawcą literatury, lub nawet adwokatem „można stać się mistrzem słowa", „lekarzem duszy", itd.

— raczej rzadko spotyka się pewne oznaki myślenia uniwersalnego: „Stać przy całym ludzie a nie przy grupie". Ogólniej jeszcze: „duchowny oddaje się wszystkim ludziom".

— Do bardzo rzadkich należą wypowiedzi, w których wyraża się pragnienie działania wśród ludzi prostych i pozbawionych przywilejów, typu „w szczególności chciałbym być kapłanem biedoty w buszu".

Znaczna ilość pytanych orzekła, że nie odrzuca innych zawodów, lecz po prostu wybrała Boga i to się tylko liczy.

b) — wśród seminarzystów którzy odrzucili kapłaństwo pojawiają się następujące motywy: „zgorszenie spowodowane przez kapłana powoduje większą szkodę niż przez osobę świecką", „starsi kapłani źle się zachowują", należy przeto być rozważnym, zanim się podejmie decyzję. Są motywacje twardsze: „Kapłaństwo narusza godność ludzką"; jednym z warunków wymaganych od kapłana jest „niemal ślepe posłuszeństwo", warunek, który młodzież coraz mniej może spełniać.

Inna grupa motywów: być jedynym synem w rodzinie, pragnąć małżeństwa, być przekonanym, że można służyć Kościołowi mając zarazem rodzinę; inne zawody też nie są wolne od poświęceń. Wątki te, będące prowizorycznym podsumowaniem jednej tylko ankiety, nie poddają się jakimkolwiek generalizacjom. Wypada jednak postawić sobie pytania: Co się stanie wówczas gdy kapłan nie będzie szanowany tak jak obecnie (przez innych i siebie samego)? — Szacunek ten zdaje się już zanikać, szczególnie w miastach, gdzie w nowo wyrosłej strukturze zawodowej kapłaństwo już się nie utrzymuje na pierwszym miejscu. Czy w wychowaniu seminaryjnym zajmuje się dostatecznie otwartą postawę wobec świata, wobec jego pozytywnych wartości, wobec zajęć świeckich, wobec codziennych ludzkich spraw, nie związanych bezpośrednio z wąsko pojętym życiem religijnym, wreszcie wobec pewnych kategorii osób, których zawód uważa się za moralnie „niebezpieczny" czy „dwuznaczny?". Czy księża, którzy kształcili się w szkołach bez mała 20 lat i nawykli do wysokiego standardu życiowego oraz intelektualnych osiągnięć, będą w stanie przystosować się do życia wśród ludzi niekiedy bardzo prostych? A przecież większość z nich czeka takie właśnie życie. Czy również i duchowni będą się trzymać miast, w których skupia się prawie cała inteligencja? Jakie stąd wynikną następstwa dla wiosek, które po dziś dzień są głównym źródłem zgłoszeń do seminariów? A z drugiej strony nasuwa się pytanie, jak kształcić duchowieństwo, któremu żyć wypadnie w środowiskach zurbanizowanych?

Kończąc rozdział o motywacjach pokrótce jeszcze o tym, jak alumni seminariów niższych określają strukturę zawodową biorąc pod uwagę pewną ilość określonych zawodów. Prosiliśmy respondentów o uszeregowanie 14 zawodów według przypisywanej każdemu z nich doniosłości.

Tablica IV: POZYCJA ROZMAITYCH ZAWODÓW WYZNACZONA PRZEZ KANDYDATÓW DO KAPŁAŃSTWA.

Zawód	przedział częstotliwości (mode)	pozycja
Agronom	26	7
Artysta	40	14
Przedsiębiorca	35	12
Pielęgniarz	29	8
Inżynier	38	5
Prawnik (adwokat, etc.)	32	11
Lekarz	77	2
Minister (polityk, etc.)	38	14
Oficer	29	8
Pastor protestancki	32	14
Ksiądz katolicki	162	1
Nauczyciel	44	4
Siostra zakonna	38	2
Sekretarz	58	14

Najniższą pozycję zajmują ministrowie, sekretarze i artyści. Wydaje się, że system pozycji jest cennym wskaźnikiem przesunięć w ocenach struktury zawodowej Konga, dokonujących się w ostatnich latach. Przed uzyskaniem niepodległości przy biurkach sekretarzy, zarówno w instytucjach rządowych, jak w prywatnych spotykało się z reguły wykształconych europejczyków. Obecnie, po dziesięciu latach, zajęcie to przestało być atrakcyjne, przesuwając się w naszej próbie na ostatnie miejsce. Niepodległość rozszerzyła ogromnie zakres wyboru, stworzyła wielką liczbę nowych zawodów uprzednio dla Kongijczyków niedostępnych. Prestiż ministra znacznie się obniżył wraz z nagłym obaleniem wielu polityków. W czasach kolonialnych stanowiska urzędnicze były bardzo cenione, obecnie ceni się je mniej, a elita inteligencji nie ceni ich wysoko.

Wiadomo że na ogół trudno wyznaczyć miejsce przedmiotom, których pozycja jest pośrednia. Jednakże pewne „pośrednie" zawody zaszeregowano wyraźniej, podczas gdy inne wykazują znaczne odchylenia. Są to te, których status jest ambiwalentny, przy czym przeważnie przysposabiają one do ról nie mających ani rzeczywistego, ani symboliczno-tradycyjnego odpowiednika w społeczeństwie kongijskim, mianowicie: agronomowie, pielęgniarze, oficerowie, przedsiębiorcy. Tu nie ma zgody między seminarzystami co do celów, prestiżu, oraz oczekiwań.

Niezmiernie trudno jest odnaleźć przyczyny tak niskiej pozycji wyznaczonej pastorom protestanckim: znaczna ilość seminarzystów dających pierwszeństwo duchownym katolickim, pastorów protestanckich ulokowała na ostatnim miejscu. Czyżby duch ekumenizmu przeniknął do tego środowiska w stopniu tak nikłym, że nadal upatruje się w pastorze urzędnika rywalizującego Kościoła? A może widzi się w nim człowieka mniej starannie wychowanego? Należy tu podkreślić, że status pastora jest najbardziej dwuznaczny: podczas gdy 32 seminarzystów wyznaczyło mu pozycję najniższą, 28 opowiedziało się za drugą lokatą, klasyfikując bezpośrednio po duchownym katolickim. Żaden inny spośród 14 zawodów nie ma takiego bi-modalnego rozrzutu.

Podkreśliliśmy również fakt, że seminarzyści wszyscy bez wyjątku uważają się już za przynależnych do przyszłej elity, bez względu na pochodzenie społeczne swoich rodziców [7]. Szkoły średnie ogólnokształcące cieszą się większym uznaniem niż techniczne, zawodowe i nauczycielskie. Seminaria należą do szkół typu ogólnokształcącego. Tym samym prestiż przypisywany kształceniu, uchodzącemu za doskonalsze, przeniesiony zostanie na zawód, do którego ono przygotowuje. Kapłaństwo otacza się dużym szcunkiem, gdyż wymaga ono ogólnego wykształcenia. Czy jest możliwe, z psychologicznego przede wszystkim punktu widzenia, że ci, którzy sami zaliczają się do elity (moralnej i intelektualnej) bez ryzyka utraty równowagi osobistej będą pracować całe życie wśród ludzi tak różnych od nich mentalnością, wykształceniem i specyficznymi aspiracjami?

Przyszłe zakorzenienie społeczne widziane jest przez seminarzystów raczej niejasno. Mówili oni raczej czego by nie pragnęli, niż kreślili wyraźny, pozytywny obraz swej roli społecznej. Powtarzają się tu elementy zapożyczone bądź ze stereotypowego wyobrażenia księdza — tak dalekiego od rzeczywistości, że wątpimy by mogło mieć szanse realizacji — lub z neo-tradycyjnych modeli. Wysoko cenione prawo do uznania i urzeczywistnienia wartości osobistych otwiera śluzy nowoczesności szczególnie pociągającej dla młodzieży mającej styczność z nowymi poglądami, wartościami i ideałami. Rozwój i wzbogacanie osobowości narzuca się samo przez się jako niezbędny element formacji przyszłych księży. Co do materialnych warunków życia wymagania są umiarkowane, ani za wiele, ani za mało: „Księża żyją dobrze". Prace opłacane nisko zdecydowanie się odrzuca.

---

[7] Z wyjątkiem nauczycielstwa oraz kupiectwa, jeszcze przed dziesięciu laty żaden z zawodów upatrzonych przez seminarzystów nie orientujących się na kapłaństwo, jeśli nie był niedostępny teoretycznie, to przynajmniej w praktyce nie był wykonywany przez żadnego Kongijczyka.

Ilość tych, którzy odczuwają potrzebę, by w obieranym zawodzie zawierały się wartości moralne, bądź takich co odrzucają jakiś zawód z uwagi na jego niezgodność z posiadanym standardem etycznym, wzmacnia wrażenie, iż przyszli księża sami siebie uważają (bardziej może niż inni ich) za strażników określonego ładu i stabilizacji w zmieniającym się społeczeństwie. Zdaniem uczestników ankiety przykładne życie pełne bezinteresownej miłości wymaga określonego ładu i spokoju, by istnieć i rozwijać się pomyślnie. Pokój wewnętrzny i spokojne otoczenie oto warunek szczęśliwego życia. Po dokonaniu nieuniknionych uproszczeń, wyłania się z tego obraz człowieka, który po dojrzałym namyśle gotów jest cieszyć się przywilejami, jakie daje celibat, oraz bezpieczna pozycja w obrębie ustabilizowanego chrześcijaństwa.

Z punktu widzenia przyszłości Kościoła — niepokoić musi zupełny niemal brak zainteresowania i troski o ludzi niewłączonych w istniejące struktury chrześcijańskie, całą energię pochłania bowiem staranie o utrzymanie i zaspokojenie potrzeb istniejących parafii i diecezji.

Edeltraud Lukoschek

I N N Y   G Ł Ó D

O WŁASNY MODEL OŚWIATY*

„Jesteśmy głodni. Mamy za mało jedzenia. Chcemy prawdziwej informacji i nauki... W Afryce jest ciągle 85—95% analfabetów, większość społeczeństwa żyje z prymitywnego rolnictwa. Jakże niewiele dotychczas zrobiono aby nasycić ten ogromny głód... jedyna droga do społeczeństwa dobrobytu prowadzi przez rozwój szkolnictwa i nauki. Tymczasem problemy oświaty są wciąż jeszcze jednymi z najtrudniejszych problemów Afryki. Uzyskanie niepodległości to dopiero pierwszy krok ku rewolucji. Musimy teraz stworzyć własny model społeczeństwa, własny model nauki i oświaty, uwolnić się wreszcie od obsesji 'zeuropeizowanego Afrykańczyka', którą narzucały nam lata kolonizacji i która nęka wciąż jeszcze większość wyzwolonych krajów naszego kontynentu... Wszyscy, którzy przybędą z pełnymi rękami, aby pomóc nam w dokonaniu tego wielkiego dzieła będą tymi, którzy stworzą nowy rozdział w historii".

Takie oto wezwanie rzucił światu młody fizyk Bethuel Kiplagat z Kenii. Jak to wygląda w rzeczywistości? Jakie są możliwości rozwoju i reformy nauki i oświaty w Afryce? I jakie związane z tym problemy?

Problematyka rozwoju szkolnictwa w Afryce była tematem konferencji zorganizowanej przez UNESCO w Addis Abebie w maju 1961. Zdaniem uczestników konferencji kontynent afrykański liczy wciąż jeszcze ponad 80% analfabetów. Z braku szerokiego szkolnictwa podstawowego życie gospodarcze odczuwa stały brak wykwalifikowanych pracowników, nie mówiąc już o kadrach technicznych. Obliczono, że w 1961 roku Afryka Środkowa posiadała tylko 18 tys. studentów na uczelniach własnych i 13 tys. na zagranicznych. W następnych latach sytuacja uległa pewnej poprawie. W 1966 roku w Afryce Środkowej studiowało 25 tys. młodzieży. Natomiast Afryka Północna już w 1961 roku liczyła 123 tys. studentów na uczelniach własnych i 111 tys. za granicą. Liczba ta stale rośnie. Widać to od razu jak ogromne są różnice w rozwoju szkolnictwa pomiędzy poszczególnymi regionami kontynentu.

---

* Artykuł opracowany w oparciu o materiały z czasopism „Présence" (vol. II, 1—3), „Convergence" (3/1968), „Risk" (2/1966), „Pro Mundi Vita" (12/1966) oraz dokumentację Konferencji WSCF Turku 1968.

Dalej — sześć lat temu zaledwie 25% dzieci w wieku szkolnym objętych było szkolnictwem podstawowym. W wielu krajach na 1 tys. dzieci zaczynających naukę zaledwie 500 dotrwa do czwartego roku nauczania, 250 rzeczywiście ukończy sześcioklasową szkołę, a do szkoły średniej przyjętych zostanie tylko 8 osób.

Poza tym wszystkim Afryka cierpi na brak profesorów. W Afryce Środkowej w roku 1961 było tylko 10% wykładowców — Afrykańczyków. W Afryce Północnej jest obecnie zapotrzebowanie na 19 tys. wykładowców, z tego aż 6 tys. w celu zastąpienia emerytowanych pracowników nauki. W tej sytuacji ogromne jest więc ciągle zapotrzebowanie na wykładowców z zagranicy. Według obliczeń UNESCO Afryka potrzebuje obecnie 2.250 profesorów władających językiem angielskim i około tysiąca — francuskim.

W tej sytuacji konferencja w Addis Abebie postawiła przed państwami afrykańskimi niezwykle śmiałe programy a mianowicie: upowszechnienie szkolnictwa podstawowego, objęcie szkolnictwem średnim 20% dzieci kończących szkołę podstawową, podniesienie liczby studentów na wyższych uczelniach do 300 tys. osób, zharmonizowanie programowania szkolnego z projektami ekonomicznymi. W roku 1980 Afryka będzie potrzebowała od 50 do 70 tys. specjalistów z wyższym wykształceniem technicznym, medycznym i ogólnym, czyli dwustu na jeden milion mieszkańców (Europa posiada ich aktualnie od pięciuset do dwu tysięcy na milion ludności). Programowanie dotyczy także kierunku specjalizacji. Zbyt wysoko reprezentowane aktualnie specjalizacje humanistyczne i prawnicze winny ustąpić pierwszeństwa naukom technicznym i ekonomicznym. W tej chwili bowiem na przykład na ogólną liczbę studentów w Senegalu (2290) około tysiąca studiuje prawo, na uniwersytecie w Yaounde w Kamerunie — 512 osób studiuje prawo na ogólną liczbę studentów wynoszącą 619. Uniwersytet w Abidjanie liczy 1300 studentów, z tego 61 studiuje medycynę, 148 przedmioty ścisłe, 171 nauki społeczne i 920 prawo. Podobnie dzieje się w Brazzaville, gdzie na ogólną liczbę 720 studentów — 660 osób studiuje prawo, 15 medycynę, 15 nauki społeczne i 42 przedmioty ścisłe i politechniczne.

Skoro więc uczelni afrykańskich jest wciąż za mało, skoro jest niedostatek profesorów — młodzież wyjeżdża na studia za granicę. Ale wyjeżdża powodowana nie tylko powyższymi niedogodnościami. Masowe wyjazdy młodych Afrykańczyków mają o wiele głębszą motywację i o wiele szersze tło społeczno-ekonomiczne. Problem „eksportu mózgów" jest obecnie jednym z najtrudniejszych zagadnień szkolnictwa wyższego w Afryce.

Najpierw nieco danych liczbowych: w latach 1961—62 około 22 000 studentów afrykańskich uczyło się na obcych uniwersyte-

tach, z tego 4500 z Afryki Południowej, 6500 Środkowej, 11 000 z Afryki Północnej. Jeżeli chodzi o miejsce studiów, to okazuje się, że wybór jest najczęściej determinowany związkiem danego kraju z dawną metropolią, bądź jego obecną polityką zagraniczną. I tak na przykład tylko w 1962 roku na uczelniach belgijskich studiowały aż 132 osoby ze Sierra Leone, przy jednej z Konga, i pięciu z Etiopii, w NRF — 111 z Etiopii, 4 z Kenii, 7 z Libii, we Francji — 183 studentów z Gwinei, 208 z Mali, 93 z Czadu, a tylko 6 z Sudanu, 38 z Nigerii i 1 z Libii. We Włoszech — 143 osoby z Etiopii, 24 z Libii i po jednej z Kongo i Mali. W Anglii — 215 studentów z Kenii, 281 z Zanzibaru, 209 z Sudanu, 203 z Tanganiki, 55 z Libii, a ani jednego z Gwinei czy Mali. W USA — 326 studentów z Kenii, 167 z Tanganiki, 26 z Libii, 3 z Mali, 20 ze Sierra Leone. Dane te są oczywiście niepełne, chodzi jedynie o pobieżne zilustrowanie „rozkładu" wyjeżdżających.

Dlaczego młodzi wyjeżdżają? Dlaczego bardzo często po ukończeniu studiów nie wracają do swojego kraju?

Wyjeżdżają, bo przyciąga ich mit dobrobytu zachodniej cywilizacji, bo chcą żyć na wzór europejski, bo studia na Zachodzie to wciąż jeszcze kwestia prestiżowa, bo często duszą się w rodzinnej wiosce, gdzie czują się skrępowani plemiennymi, rodzinnymi i religijnymi więzami, całą siecią tradycyjnych nakazów i zakazów. Wielkie migracje ludności, związane z początkami industrializacji powodują bezrobocie w miastach. Przemysł rozwija się za wolno aby dać zatrudnienie napływającym masom, nie ma też dostatecznych środków na rozwój rolnictwa. Młodzież nie może więc znaleźć pracy w mieście, a na wsi nie chce już pozostać — wobec tego wyjeżdża za granicę. I tam dopiero zaczynają piętrzyć się trudności. Osamotnieni, wyrwani z własnego środowiska, bez żadnej pomocy, czasem bez dostatecznej znajomości języka borykają się z własnym wyobcowaniem, a często i z problemami finansowymi. Skostniała, biurokratyczna struktura europejskich i amerykańskich uczelni nie pozwala zaadaptować się w nowych warunkach, wrosnąć w nowe środowisko. W ten sposób młody człowiek przez cały czas studiów pozostaje obcy dla innych, i jemu samemu równie obce wydaje się wszystko co go otacza. Z drugiej strony zatraca też powoli kontakt z własnym krajem, własną rodziną, problemami swojej ojczyzny — o jej losach dowiaduje się z gazet, radia, czy telewizji. Tak oto żyje w obcym kraju przez sześć czy siedem lat do zakończenia studiów. I wtedy okazuje się, że nigdzie nie jest już u siebie: w miejscu, do którego przyjechał czuje się obcy i sfrustrowany, a z krajem rodzinnym często niewiele już ma wspólnego. Jest po prostu zawieszony w próżni, nie identyfikując się z żadną grupą — ani z Europejczykami, ani z mieszkańcami swo-

jego kontynentu. Często też specjalizacja, którą wybrał, nie ma żadnego zastosowania w Afryce, często, jak to bywa z młodymi lekarzami czy inżynierami afrykańskimi — zawód, który zdobyli, mogą jedynie wykonywać w krajach wysoko rozwiniętych, bo w ich kraju nie ma na to ani środków, ani możliwości. Zdarza się też, że młody człowiek nie ma po prostu odwagi wrócić do siebie, gdzie w ciągu paru lat zmieniła się radykalnie sytuacja polityczna, bądź też nie poczuwa się już do żadnej odpowiedzialności społecznej za swój kraj, odpowiednio uformowany przez uczelnię, na której studiował. Zdarza się również, że młody Afrykańczyk nie skończy wcale studiów i po prostu wstydzi się wrócić do swoich i opowiedzieć o niepowodzeniu

Wszystko to są problemy niezwykle trudne. Nasuwa się pytanie, czy wobec tego jest w ogóle sens wysyłać młodzież na studia za granicę? Czy płynie z tego pożytek czy szkoda społeczna? Czy można im wobec tego w imię społecznej użyteczności odmawiać prawa do wolności wyboru? Na te pytania nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Rozwiązań należy szukać w reformach społecznych w Afryce, m. in. w dalszym rozwoju oświaty. Można też, ponieważ w obecnych warunkach społeczno-ekonomicznych tego kontynentu „eksport mózgów" wciąż jeszcze jest nieunikniony, podejmować próby ułatwiania studentom afrykańskim adaptacji w obcym kraju i na obcej uczelni, można poszukać sposobów utrzymywania ciągłego kontaktu z krajem rodzinnym, pobudzać młodzież do poważnych rozważań nad problemami swego rozwijającego się kontynentu. Są nawet projekty w tej dziedzinie, które, jeśli udałoby się je zrealizować, byłyby w stanie w pewnym stopniu chociaż rozwiązać powyższe problemy. Chodzi mianowicie o tworzenie coraz większej ilości ośrodków unwersyteckich wspólnych dla całych rejonów kontynentu afrykańskiego (istnieje już jedna taka uczelnia trzech państw — Kenii, Tanzanii i Ugandy). Po pierwsze bowiem — budowanie własnych uniwersytetów przez pojedyncze, młode, rozwijające się państwa najczęściej przekracza ich środki finansowe, a po drugie — byłoby można w ten sposób połączyć zbliżoną zazwyczaj problematykę gospodarczą i społeczną większych rejonów Afryki, co z kolei mogłoby sprzyjać integracji ekonomicznej sąsiadujących państw. Dalej — tworzenie takich ośrodków akademickich może spowodować ograniczenie liczby wyjeżdżających na studia za granicę. Ucząc się na wspólnej uczelni, młodzi pozostawaliby w ciągłym kontakcie z własnym środowiskiem i zagadnieniami swojego kraju czy rejonu. Po skończeniu studiów u siebie (które to studia byłyby nastawione głównie na bieżące potrzeby społeczne), część z nich mogłaby wyjechać na Zachód uzupełnić wiedzę czy wyspecjalizować się naukowo. Wtedy pobyt ich na

uczelniach zagranicznych byłby krótszy i byliby już, na skutek poprzednich studiów w Afryce, bardziej związani ze swoim kontynentem.

Wszystko to jednak wymaga dalszego rozwoju i reformy szkolnictwa afrykańskiego. Jakie są więc zadania uczelni w Afryce?

Wobec trudności ekonomicznych krajów afrykańskich na pierwszy plan wysuwa się konieczność szkolenia wysoko specjalizowanych kadr technicznych. Wybitni specjaliści w tej dziedzinie są nieodzownym warunkiem gospodarczego rozwoju kontynentu i uzyskania wyższej stopy życiowej. Nie tylko zresztą wzrostu gospodarczego — podobnie wszelki postęp w dziedzinie społecznej wydaje się niemożliwy, jeżeli oświata i masowe szkolnictwo nastawione przede wszystkim na zaspokajanie bieżących potrzeb ekonomicznych, nie będą obejmowały coraz szerszych rzesz społeczeństwa afrykańskiego. Tymczasem, jak wiadomo, Afryka jest kontynentem pełnych wewnętrznych sprzeczności. Jak każde rozwijające się żywiołowo społeczeństwo, prócz trudności natury ekonomicznej i politycznej przeżywa również kolosalne „nieuporządkowanie" w sferze stosunków społecznych. W przyswojeniu zaś i realizacji nowych wartości w tej dziedzinie stoją na przeszkodzie trudności techniczne, a niski stopień industrializacji uniemożliwia zatrudnienie wszystkich chętnych, brak środków na modernizację rolnictwa nie pozwala na wykorzystanie całego jego potencjału, niewystarczająca liczba szkół i uniwersytetów, oraz brak wyspecjalizowanych kadr naukowo-technicznych hamuje rozwój szkolnictwa. Wygląda to nieco jak błędne koło. Aby je przerwać, potrzeba w Afryce na gwałt specjalistów: managerów i techników do handlu i przemysłu, inżynierów i lekarzy, wykwalifikowanych rolników, światłych ministrów i członków rządu, oficerów i rozsądnej policji. Tymczasem tych właśnie wyspecjalizowanych kadr technicznych (we wszystkich wyżej wymienionych dziedzinach życia społeczno-ekonomicznego) odczuwa Afryka najdotkliwszy brak. Jak twierdzi N. K. Dzobo, rektor jednego z uniwersytetów afrykańskich i gorliwy rzecznik reformy oświaty w Afryce, ciężar szkolenia tego rodzaju pracowników powinien spoczywać przede wszystkim na szkołach średnich i wszelkiego rodzaju technikach i szkołach zawodowych. Dlatego właśnie tę głównie dziedzinę szkolnictwa należy rozwijać i wspomagać ją wszelkimi środkami. „...ten rodzaj szkolnictwa jest nam obecnie o wiele bardziej potrzebny niż uniwersytety, które w minimalnym stopniu przyczyniają się do szkolenia wykwalifikowanych kadr technicznych. Bez tych ostatnich szybki rozwój gospodarczy jest zupełnie niemożliwy. ...ale nawet wzmożona industrializacja i całe zastępy inżynierów nie przydadzą się na nic, jeśli nie podejmie się prób modernizacji

rolnictwa z jednoczesnym rozwojem szkolnictwa o profilu rolniczym. Przecież ponad 70% ludności naszego kontynentu żyje z ziemi i całe masy wciąż jeszcze głodują!" — mówi N. K. Dzobo. Wszystko to jednak jest oczywiście prawie niemożliwe do zrealizowania, jeśli nie przyjdzie Afryce z pomocą Zachód ze swoimi środkami finansowymi.

Według obliczeń UNESCO, w roku 1980 zmienić się mają radykalnie proporcje studiujących nauki humanistyczne i ścisłe: otóż procent studentów wydziałów politechnicznych ma osiągnąć 65,4 zamiast 34,6 z roku 1961. Podobnie zwiększyć się ma ogólna liczba studentów i profesorów, a najmniejsze ośrodki akademickie w Afryce mają liczyć minimum 5 tys. studentów.

Tyle o ogólnym profilu szkolnictwa afrykańskiego i jego potrzebach społeczno-ekonomicznych.

Prócz tego uczelnie afrykańskie mają inne jeszcze zadanie: krzewienie i umacnianie świadomości narodowej, poczucia wspólnoty szerszej niż plemienna czy rodzinna, odpowiedzialności nie tylko za własny kraj, ale i za przyszłość całego kontynentu. Integracja społeczna jest bowiem jednym z podstawowych warunków rozwoju Afryki. Należy się spodziewać, że motorem przemian stanie się w przyszłości właśnie młodzież (40% ludności Afryki liczy poniżej 15 lat), tym bardziej więc konieczny jest obecnie wkład w podniesienie jej kultury, w zaszczepienie poczucia jedności i nowych wartości leżących we wspólnocie dążeń. Ale znaleźć tu można z kolei głębokie problemy związane z niebezpieczeństwem nacjonalizmu: wiadomo, że wszelkim gwałtownym przemianom społecznym szczególnie w krajach przechodzących od stanów mniej lub bardziej pierwotnych do wyższego stopnia społecznego, towarzyszy zazwyczaj rozkwit nacjonalizmu, często w jego najostrzejszej formie. Nacjonalizm jest oczywiście poczuciem wspólnoty na szerszą skalę niż związki plemienne, jest więc oczywiście krokiem naprzód i jest nieunikniony, niesie ze sobą jednak groźne dla społecznego życia niebezpieczeństwa, znane z naszej własnej historii aż za dobrze. Jak więc uniknąć tych niebezpieczeństw, lub jak wyminąć je, krzewiąc wśród młodych wspólnotę całego kontynentu czy całej ludzkości? Z takimi oto niebagatelnymi trudnościami muszą sobie radzić uczelnie afrykańskie, skoro mają stać się ośrodkiem cywilizacji i centrum życia intelektualnego Afryki, skoro mają propagować nowe wartości etyczne i zasady racjonalnej gospodarki, które nakazują wspólnotę ekonomiczną całych wielkich rejonów Afryki, biegnących w poprzek granic narodowych.

Mówiliśmy już na początku o problemach związanych z tzw. „eksportem mózgów". Podobne nieco trudności można znaleźć i na

własnych uczelniach kontynentu afrykańskiego: bardzo często po skończeniu studiów u siebie młodzież nie ma wcale ochoty wracać do rodzinnej wioski, gdzie zresztą nierzadko niewiele ma do zrobienia z uzyskaną specjalnością. Po drugie też, uczelnia oferuje nowy model życia, wskazuje możliwości zmian, daje perspektywy awansu, wyzwala ze wzorów tradycyjnego bytowania. W ten sposób, nawet podczas studiów w Afryce zanika często zupełnie kontakt młodych ludzi z dawnym środowiskiem — nie chcą już wracać tam, skąd się psychicznie wyobcowali, a niestety często również nie mogą znaleźć pracy w mieście.

W związku z tym wszystkim konieczne jest takie ustawienie studiów, które umożliwiłoby ustawiczny kontakt uczącej się młodzieży z „terenem", częste praktyki w wioskach, spotkania z farmerami, ewentualnie prowadzone przez studentów kursy doszkalające dla mieszkańców wsi. Słowem — należy szukać własnego modelu szkolnictwa, własnej struktury uczelni, dopasowanej zarówno do mentalności Afrykańczyków jak i do głównie rolniczego na razie charakteru kontynentu. Idea piękna, tyle że najczęściej rozbija się o przeszkody natury technicznej, o których wspomniano już przedtem w związku z innymi zagadnieniami szkolnictwa afrykańskiego.

KOŚCIÓŁ — A PROBLEMY NAUKI I OŚWIATY W AFRYCE

Wszystko to, co może i powinien ofiarować dziś rozwijającej się Afryce Kościół chrześcijański jest w stanie w wielkim stopniu przezwyciężyć ogromne trudności tego kontynentu. Jak wiadomo, przez kilka wieków chrześcijanie prowadzili w Afryce działalność misjonarską i charytatywną, budowali kościoły, organizowali służbę zdrowia i szkolnictwo. Do dziś dnia Kościół kontynuuje tradycyjną służbę oświaty, kierując obecnie swe wysiłki raczej ku uczelniom wyższym, których Afryce wciąż brak i dla których kadry trudno jest w szybkim tempie wyszkolić. W ten sposób powstał w Afryce szereg uniwersytetów chrześcijańskich: w 1954 roku katolicki uniwersytet Lovanium (Kongo Kinshasa), liczący obecnie 2 tys. studentów i 350 wykładowców. Rektorem tej uczelni jest Kongijczyk, Th. Thsibangu. Liczy ona osiem fakultetów: teologii, prawa, medycyny, filozofii i literatury, nauk politycznych i społeczno-ekonomicznych, politechnicznych i rolniczych. W 1955 roku powstał uniwersytet w Elisabethville, liczący obecnie około 1000 studentów, dalej założona przez protestantów niewyznaniowa uczelnia w Stanleyville. Od 1964 roku jezuici prowadzą uniwersytet w Burundi liczący około 200 studentów, dominikanie w Ruandzie, benedyktyni niewyznaniową uczelnię w Basuto (z wydziałem

filozofii i teologii katolickiej). Na liczącym 1000 studentów uniwersytecie w Asmara (Etiopia) uczy się 500 katolików.

Obecnie, po uzyskaniu niepodległości przez wszystkie prawie kraje afrykańskie, większą część działalności Kościoła w dziedzinie szkolnictwa przejęły młode państwa. Powstały nowe świeckie uniwersytety, młodzież uzyskała większe możliwości nauki w instytucjach niewyznaniowych na uczelniach w Dar es Salam, w Abidjanie, Dakarze, na uniwersytetach w Nigerii i Liberii (kraj ten posiada obecnie dwie duże uczelnie). W ośrodkach akademickich działają duszpasterstwa studenckie, organizuje się grupy i kluby dyskusyjne, seminaria biblijne, biblioteki.

Oczywiście Kościół robił i robi w Afryce niemało. Wydaje się jednak, że jego możliwości i zadania są dzisiaj o wiele większe i głębiej związane z aktualnymi problemami społeczno-ekonomicznymi Afryki.

Afryka nękana jest sprzecznościami nieodłącznymi od szybkiego tempa rozwoju społecznego, ścierają się stare i nowe struktury społeczno-obyczajowe, po odrzuceniu starych wartości młodzi stają często przed pustką etyczną. Kościół może tu ogromnie pomóc tworząc bazę etyczną dla przemian następujących w Afryce. Głosząc etykę aktywnego życia, zaangażowania w rozwój gospodarczy, solidnej pracy, nauki i służby społecznej wśród młodych, może dać im głęboką motywację dla brania losów swego kontynentu we własne ręce. Wpajając im aktywne poczucie odpowiedzialności za przezwyciężanie problemów własnego kraju może nauczyć ich żyć i działać na pożytek ojczyźnie.

Widzieliśmy już, jakie ogromne trudności natury finansowej i społecznej przeżywa Afryka w związku z rozwojem oświaty. Pojawia się problem taki: czy Kościół ma w dalszym ciągu (dysponując, jak wiadomo, kolosalnymi środkami finansowymi), tworzyć w Afryce własne instytucje w celu prowadzenia działalności przede wszystkim wyznaniowej, czy też powinien się raczej włączyć w nurt pomocy tym państwom, których po prostu nie stać na budowanie szkół i uniwersytetów. Innymi słowy — czy prowadzić własną akcję oświatową tylko w celu nawracania i wychowywania młodego pokolenia dobrych chrześcijan, czy współpracować z rządami i organizacjami w krzewieniu oświaty wszędzie tam, gdzie jej brak.

Odpowiedź na to pytanie zależy, jak się wydaje, od koncepcji chrześcijaństwa w ogóle: czy wyznajemy mianowicie etykę chrześcijańską, która nakazuje przede wszystkim aktywną służbę ludzkości i branie strony wszystkich słabych, czy też raczej na pierwszym miejscu postawimy podnoszenie liczby wspólnot wyznaniowych, przymykając oczy na nieszczęścia innych, choćby nawet

stanowili 70% ludzkości. Jeśli ta pierwsza koncepcja wyda się bardziej przekonywająca — należałoby — wracając do problemów szkolnictwa w Afryce, zmienić dość radykalnie formację świeckich i duchownych działaczy kościelnych.

Jak widać, ktokolwiek i z jakichkolwiek przesłanek chciałby zająć się problemami rozwoju oświaty w Afryce, musi przygotować się na niezwykłą złożoność tych zagadnień i na to, że nawet przy największym nakładzie dobrej woli, pracy i innego rodzaju środków, niepodobna tu chyba osiągnąć efektów natychmiastowych. W każdym razie dobrze już na początku uświadomić sobie, jaki ogrom trudności czeka w Afryce na przezwyciężenie.

opr. **Ewa Morawska**

WYCHOWANIE W BUMBULI*

Usambara, wysoki, urwisty łańcuch górski w Tanzanii... Zamieszkuje tu plemię Washamba. Długo żyło ono własnym życiem, zamkniętym na wszelkie obce wpływy. Przez dwa ostatnie wieki Washamba rządzeni byli przez rodzinę królewską. Aż do złożenia z urzędu w r. 1961 cieszyła się ona dużym prestiżem. Przez cały ten czas negatywny stosunek królewskiego klanu stanowił istotną przeszkodę dla wszelkiego postępu. Nic więc dziwnego, że nowoczesne metody uprawy nie zostały tu wprowadzone, mimo że wielu rolników europejskich gospodarowało w sąsiednich górach. Katastrofalne są dzisiaj konsekwencje tego stanu rzeczy. W ostatnim pokoleniu doszło do względnego przeludnienia całego rejonu, ponieważ przybyło ludzi a nie nastąpił odpowiedni wzrost produkcji żywności. Prawie cała ludność jest chronicznie niedożywiona.

Tradycja wciąż rządzi życiem mieszkańców Bumbuli. Ich wiadomości są nikłe — szczególnie kobiet, które często nie umieją liczyć nawet do dziesięciu. Większość domów jest skrajnie nędzna, brakuje najpotrzebniejszych rzeczy. Nie istnieją tutaj przedmioty służące ozdobie, jeśli nie zaliczymy do nich starych gazet i kalendarzy, które zdobią ściany w domach postępowców. Przez długie okresy roku posiłki są bardzo ubogie, często przygotowuje się

* *Education à Bumbuli*, „Pax Romana Journal", 3/1967. Autorka, Gertrude MAYER, niemiecki lekarz-pediatra pracuje w szpitalu Misji Ewangelickiej w Bumbuli, Soni, Tanzania od 1964 roku, wykładając także w szkole asystentów medycznych przy tym szpitalu.

tylko jeden posiłek dziennie — zbiór kukurydzy wystarcza najwyżej na sześć miesięcy roku. W pozostałych miesiącach mieszkańcy żywią się mąką z korzenia manioku, słodkimi kartoflami, bananami, próbując nadto zakupić trochę kukurydzy i fasoli.

Jak we wszystkich społecznościach afrykańskich tradycyjne wychowanie stawia sobie za cel zabezpieczenie trwania szczepu. Dlatego więc dzieci bardzo wcześnie zaczynają brać udział we wszelkich ceremoniach o charakterze magicznym i w kulcie przodków, chroniących szczep i jednostkę przed urokami, niesprawiedliwościami, chorobami.

Dzieci nie znają zabawek, które pobudzałyby ich wyobraźnię, a przeciążone pracą matki niewiele się nimi zajmują. W szpitalu w Bumbuli chore dzieci pielęgnowane są przez matki, dla których jest to okres odpoczynku. Większą część czasu spędzają one siedząc lub leżąc na swoich łóżkach, lub na zewnątrz, na słońcu. Trzymają dzieci na kolanach lub plecach, nie bawiąc się z nimi i nie odzywając do nich prawie wcale. Dzieci, które przez złamaną nogę unieruchomione są na wiele tygodni w łóżkach, nie mają innego zajęcia, jak zabawa własnymi palcami. I nawet, jeśli przyniesie się matce zabawkę dla jej dzieci, rzadko się zdarza, by się nią bawiły.

Gdy dzieci są już dość duże, wtajemnicza się je w najprostsze prace domowe i polne. Szczególną uwagę przywiązuje się do wdrożenia w życie społeczne szczepu. Bardzo wcześnie dzieci uczą się zajmować młodszymi, dzielić się wszystkim, natychmiast wykonywać polecenia rodziców i obdarzać każdego takim szacunkiem, jaki mu się należy ze względu na wiek i parantelę. Pozycja społeczna jednostki była i jest jeszcze określana raczej przez jej wiek i liczbę potomków niż przez majątek.

Ale nawet w plemieniu tak zamkniętym, na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat, można zaobserwować zmiany. Uhuru — deklaracja niepodległości przyśpieszyła ten proces. Przed jej ogłoszeniem sporadyczne były wypadki uczęszczania do szkoły. Niekiedy liczba miejsc była większa niż liczba chętnych dzieci. Gdy nauczyły się czytać, zabierano je ze szkoły, „aby zajęły się czymś pożyteczniejszym". W roku 1961, roku uzyskania niepodległości przez Tanzanię, około 20 procent dzieci w wieku szkolnym, tzn. między 7 a 15 rokiem życia, uczęszczało do szkoły; dzisiaj procent ten wynosi 40.

Podczas 6 lat niepodległości Tanzania podwoiła całokształt swego stanu szkolnego a nawet poczwórnie zwiększyła liczbę klas najwyższych. Lepiej niż wszystko inne, liczby te pokazują zmianę, która dokonała się w świadomości ludzi i w ich stosunku do nowoczesnego wychowania — wychowania dla którego ponoszą

ogromne ofiary. 20% budżetu państwa przeznacza się na oświatę. Wykształcenie wyższe jest bezpłatne; jednak w szkołach podstawowych należy płacić czesne, którego wysokość wynosi tyle, ile jedna czwarta dochodu prostego chłopa. Poczynając od piątej klasy suma ta ulega podwojeniu. Jednak nawet w okręgu Bumbuli, który zalicza się do najbardziej zacofanych w górach Usambara, napływ do pierwszych klas jest z roku na rok większy. Dzieci niczego bardziej nie pragną, niż móc chodzić do szkoły. Już na miesiące przed rozpoczęciem zajęć nalegają na ojców, aby zapisali je u nauczyciela i kupili mundurek. Te, dla których zabrakło miejsc, skarżą się gorzko. Ojcowie, przejęci litością, próbują szczęścia ponownie w szkole sąsiedniego miasteczka. Jednak nie wystarcza zapału na to, by bez pomocy z zewnątrz, stworzyć nową szkołę. Dzieci, aby osiągnąć szczęście chodzenia do szkoły, gotowe są przemierzać każdego dnia cztery, pięć mil przeważnie o pustym żołądku. Często bowiem swój pierwszy posiłek spożywają dopiero wieczorem. To złe odżywianie odbija się wyraźnie na wynikach w nauce. Należy zdać sobie sprawę z tego faktu, jeśli chce się wyrobić sobie obraz trudności, na jakie natrafia oświata w krajach rozwijających się.

Po czterech latach nauki dzieci przystępują do egzaminu wstępnego do szkoły podstawowej stopnia wyższego, zwanej także szkołą średnią. Dotychczas — z braku nauczycieli lub lokali — można było przyjąć do niej zaledwie czwartą część wszystkich uczniów kończących szkołę niższego stopnia. Potem następuje egzamin przejściowy do właściwej szkoły średniej, później do liceum i wreszcie na uniwersytet. Za każdym razem ci, co przechodzą przez kolejne sito, muszą być mniej liczni. Nie można tego uniknąć, choć cały ten system ma poważne niedogodności, przede wszystkim natury psychologicznej. Formuje on z jednej strony małą grupę uprzywilejowanych, którzy sądzą, że dobre wyniki egzaminów pozwalają im nie liczyć się z niczym i pretendować do wszystkiego, a z drugiej tłum zawiedzionych.

Prezydent kraju — socjalista Nyerere — który sam był niegdyś wychowawcą, przygotował projekty szerokiej reformy nauczania i egzaminów. Jest nieszczęściem tego kraju, że studenci dążą do zdobywania wiadomości głównie po to, by zdać egzamin, a nie z myślą o zrobieniu z nich w przyszłości użytku w wybranym przez siebie zawodzie. Bowiem, ogólnie biorąc, niemal żaden student nie jest w stanie wybrać sobie zawodu. Jest on popychany w takim lub innym kierunku przez nauczyciela lub państwo. Nic dziwnego więc, że tzw. asystent medyczny, który po 12 latach szkoły przez trzy lata uczył się zawodu i który jest tylko pomocnikiem lekarza, wykształconego na uniwersytecie i otrzymuje jako

wynagrodzenie sumę mniejszą niż połowa pensji tamtego, otwiera, niezależnie od swego zawodu, sklepik i dla tego sklepiku wreszcie swój zawód porzuca — zawód, który być może nie wydawał mu się nigdy jego powołaniem.

Kto może decydować o wyborze zawodu przez dzieci? Rodzice najczęściej nie mogą im pomóc, ponieważ nie znają tego wszystkiego, co przynosi ze sobą umiejętność czytania i pisania. Jest to dla nich rodzaj magii, dzięki któremu łatwo osiąga się dobrobyt. W jaki sposób dzieci mogłyby wiedzieć czego chcą nie znając żadnych przykładów? Jest rzeczą aż nadto zrozumiałą, że dążą do czegoś konkretnego, a więc do działalności przynoszącej zarobek. W Bumbuli jedynie szpital ofiarowuje im ten rodzaj pracy i z tego powodu jest on każdego roku zdobywany szturmem przez uczniów opuszczających szkołę podstawową. Ostatecznie zadowalają się byle jaką pracą, byleby tylko była dobrze płatna i byleby nie była to praca w polu. W ten sposób uczniowie szkoły średniej czy szkoły II stopnia, którzy nie uczą się już dalej i nie mogą znaleźć płatnego zajęcia, stają się ciężarem dla rodziny i społeczeństwa. Pomimo łatwości Afrykańczyków przystosowywania się do złych sytuacji, miesiące upływają zanim taki były uczeń, odesłany do pracy na ojcowskich polach, poczuje się naprawdę gotowym do niej wrócić. Coraz liczniejsi młodzi ludzie są odsyłani ze szkół, nie mając żadnej szansy na dalszą naukę. Nie istnieje bowiem dość szkół rzemieślniczych, handlowych i rolniczych. Słusznie z troską myśli się o ich losie.

Szkoła jest wciąż jeszcze czymś obcym, wiadomości i sposób myślenia, które rozpowszechnia, znajdują się poza domeną doświadczeń rodziców, a szczególnie kobiet. Kiedy dwie generacje kobiet przejdą przez szkołę, Afryka będzie miała inne oblicze. Już dzisiaj dziewczynki stanowią jedną trzecią dzieci uczęszczających do szkół podstawowych. Ale do dzisiaj kobieta tutejsza upatruje swą rolę i swoją wartość w posiadaniu licznej rodziny. Jeśli chodzi o mnie, miejscowa ludność obdarzyła mnie swym szacunkiem i zaufaniem nie tyle z powodu dyplomu i wiadomości medycznych, lecz raczej dzięki temu, że wzięłam do siebie i wychowałam dwuletnie zagłodzone dziecko. Obecnie chłopiec ma cztery lata i wyprzedza znacznie rówieśników z miasteczka zarówno swym rozwojem fizycznym jak i intelektualnym. Przynosi mi więc podwójną chwałę. Nie przestają mnie dziwić możliwości w nim ukryte, fakt, że mówi równie dobrze w Kisvahili jak po niemiecku. Długie niedożywienie w dzieciństwie i widoczna ograniczoność umysłowa rodziców nie rokowały nadziei na taki jego rozwój.

Czego można dokonać z dziećmi, wypróbowałam również na jego siostrze. Była to dwunastoletnia dziewczynka, senna i niedo-

żywiona, która nie umiała liczyć do dziesięciu. W ciągu niecałych dwóch lat przemieniła się w żywą dziewczynę i bez większych trudności daje sobie radę w jednej z najlepszych szkół żeńskich w kraju, oczywiście jednak wśród uczennic dużo od siebie młodszych.

Inną dziedziną, w którą Kościół i państwo powinny włożyć wysiłek jest oświata dorosłych. Wiele organizacji zostało utworzonych z myślą o niej. Na terenie miasta dwa organizmy mają do odegrania ważną rolę: komitety rozwoju miast i lokalne grupy unii politycznej kobiet Tanzanii. Przez polityków, funkcjonariuszy, doradców rolnych rząd usiłuje wpłynąć na to, aby budowano więcej i lepiej, aby podnieść higienę wsi, aby wprowadzić nowe metody.

Przed paru laty Nyerere zatwierdził nową organizację wsi. Mieszkańcy dziesięciu domów wybierają szefa, który jest za nich odpowiedzialny. Z pomocą tych szefów mogliśmy prowadzić kampanię szczepień przeciw Heine-Medina. Objęła ona większą część dzieci poniżej sześciu lat.

Oświata dorosłych musi powstawać przede wszystkim na podstawie inicjatywy wspólnot i musi być przez te wspólnoty kontynuowana. Dorośli niechętnie uczą się czytania i pisania. Zrzeszają się natomiast, aby budować drogi i interesują się możliwością korzystniejszego sprzedania zbiorów. Grupy kobiet za swe oszczędności zbudowały prawie wszystkie młyny do kukurydzy w rejonie Usambara. Tworzy się także wspólne fermy. Ale dobre metody przynoszą często niepowodzenie. Wiele troski i ogromna praca prowadzą nieraz do marnych rezultatów, ponieważ przedsięwzięcie od początku zostało źle pomyślane. Konsekwencją tego jest zniechęcenie.

Jest rzeczą trudną przemienić naród, który żyje z dnia na dzień, w naród rolników zdolnych brać pod uwagę przyszłość. Nyerere próbuje osiągnąć to przy pomocy szkół. Ogródki szkolne mają być powiększone, szkoły II stopnia będą nawet powiązane z prawdziwymi fermami. Pracując na nich uczniowie będą musieli zarobić na część swego utrzymania. W takich krajach jak Tanzania istnieje bowiem poważne niebezpieczeństwo, że nabywanie wiedzy akademickiej stanie się celem samym w sobie — jeśli wiedza ta nie znajdzie natychmiast zastosowania w życiu, przez codzienną praktykę. Powinna zająć się tym szkoła, ponieważ poza nią dzieci nie znajdą żadnego przykładu. Młodzi ochotnicy amerykańscy i europejscy często zdziwieni są spotykając tyle wiedzy i widząc, że mimo niej robi się ogromne błędy, ponieważ Afrykańczycy działają niekiedy akurat odwrotnie niż nakazywały im ich wiadomości. Ten paradoks znajduje swoje wyjaśnienie w twierdzeniu

Nyerere: Afrykańczycy stanowią często dowód złych stron europejskiego systemu edukacji. Przed pójściem do szkoły uczyli się wierzyć starym praktykom magicznym, nie przyswoili sobie jednak całej praktycznej afrykańskiej wiedzy życia. Przeszkodziło temu uczęszczanie do szkół, gdzie stykali się z wiedzą europejską, utrzymując tylko bardzo ograniczony kontakt ze swoim afrykańskim środowiskiem. Możliwie najpełniejsza integracja tych dwóch systemów edukacji ma być celem przewidywanej reformy szkolnej. Prezydent Tanzanii ma nadzieję, że w ten sposób można będzie z większym efektem zmobilizować siły kraju do walki o jego rozwój.

Gertrude Mayer
tłum. wp

KOŚCIÓŁ A MEDYCYNA
Z PROBLEMÓW LECZNICTWA W AFRYCE *

WSTĘP

„Świat liczy ponad 3 miliardy ludzi, podzielonych na wiele ludów, które od kilku lat przerwały izolację i zaczęły żyć razem, w ciągle rosnącej wzajemnej zależności" (Leopold Senghor — prezydent Republiki Senegalu).

Dawniej, gdy choroby pustoszyły jakiś rejon, pozostawał on jednak dość odizolowany od innych. Jeszcze w 1850 roku trzeba było 5 lat, aby cholera azjatycka dotarła do Europy. Współczesne środki komunikacji, integracja ludzi obaliły bariery. Ostatnio Japonia, w ciągu jednego roku, dwukrotnie poczuła się zagrożona przez cholerę, a w maju 1967 roku Światowa Organizacja Zdrowia ostrzegła, że choroba ta jest u wrót Europy i Afryki. Problem nie polega oczywiście na tym, aby powstrzymać klęskę, zanim przejdzie nasze granice. Niepokojącym jest fakt, że choroby, które od dawna są pokonane w Europie, w dalszym ciągu pustoszą ogromne rejony świata. Czy narody lepiej zabezpieczone nie powinny pomóc innym, aby wyszły one również zwycięsko z walki o życie?

Jak pomóc?

W 1958 roku Światowa Organizacja Zdrowia rozpoczęła kampanię zwalczania ospy. Przez masowe szczepienia spodziewano się szybkiego zduszenia choroby. W 1966 roku, a więc w osiem lat później, alarm trwał. Ilość szczepionki, którą dysponuje się, jest o wiele niższa od potrzeb, chociaż laboratoria zaangażowały się w kampanię w pełni. W bardzo wielu rejonach zabrakło personelu, w innych zabrakło kredytów na zaangażowanie go.

Etiopia, praktycznie biorąc, nie ma, poza stolicą, służby lekarskiej, jednocześnie brakuje tam często jakichkolwiek środków

---

* Źródła: *A propos de l'Action Medicale Ecclesiale en Afrique*, „Pro Mundi Vita", 21 (1967) Tamże obszerna bibliografia.

Pro Mundi Vita, międzynarodowy ośrodek dokumentacji religijnej z siedzibą w Brukseli, (6, rue de la Limite) wydaje corocznie około 6 zeszytów, ukazujących się w 5 językach, z których każdy jest poświęcony jednemu z aspektów sytuacji duszpasterskiej na świecie, w skali kontynentalnej lub krajowej.

transportu. W Malawi ludność odmówiła szczepień narzuconych przez rząd niepopularnej federacji Rodezji. Tych kilka przykładów powinno uzmysłowić, na jakie napotyka się trudności.

Nie zapominajmy, że w krajach Czarnej Afryki średnia śmiertelność wśród niemowląt wynosi 103,2 promile, że istnieje jeszcze w krajach tropikalnych i podzwrotnikowych 3 miliony ludzi chorych na arambezję, przeszło 10 milionów trędowatych, 15 milionów gruźlików, 500 milionów cierpiących na ankylostomiazę, 100 milionów rocznie zachorowań na malarię i 500 milionów ludzi, którzy cierpią na zaraźliwe choroby jelitowe. Nie zapominajmy, że cholera, dżuma, śpiączka, żółta febra dalekie są od wygaśnięcia. Postęp ekonomiczny pozwoliłby stworzyć służbę zdrowia o wzrastającej skuteczności. Ale postęp ekonomiczny też jest uzależniony od stanu zdrowotności.

Raport naukowej komisji konsultacyjnej Organizacji Narodów Zjednoczonych precyzuje osiem celów zharmonizowanej międzynarodowej pomocy. Wśród nich, dwa absolutnie najważniejsze, to polepszenie odżywiania i podniesienie na wyższy poziom stanu zdrowotności.

Rozwój jest procesem złożonym, którego wszystkie elementy są wzajemnie od siebie zależne. Koncentracja miejska, koczownictwo, struktury przemysłowe i rolne, rozwój kulturalny, koncepcje filozoficzne i religjine, środki komunikacji, higienia indywidualna i społeczna — wszystko to ma wpływ na zdrowie ludzi. Jeśli akcja lecznicza nie jest zintegrowana z całokształtem działalności społecznej, to istnieje ryzyko, że będzie ona nieskuteczna i nie przyjęta przez ludzi, ku którym się kieruje. Może ona nawet spowodować szkodliwe zachwianie równowagi w społeczeństwie — niezadowolenie grup mniej uprzywilejowanych, powiększenie się liczby jednostek kalekich lub zbyt słabych a zatem zbyt „obciążających" wspólnotę, wrogość płynącą z koncepcji filozoficznych czy religijnych.

Akcja lecznicza i sanitarna w krajach Trzeciego Świata jest integralną, konieczną częścią ich rozwoju. Jako chrześcijanie stajemy wobec pytania, co zrobił Kościół w tej dziedzinie? Co ma do zrobienia?

CO DOTĄD ZROBIONO?

W Afryce medycyna jest medycyną biedy. Gdy w Europie 1 lekarz przypada na 700 mieszkańców, w Stanach Zjednoczonych na 690, w Afryce przypada 1 lekarz na 9000 mieszkańców. Taka jest średnia. Krajami lepiej pod tym względem stojącymi są:

Republika Południowej Afryki	1	lekarz	na	1900	mieszkańców
Zjednoczona Republika Arabska	1	„	„	2500	„
Libia	1	„	„	4400	„

Ale w pewnych krajach wskaźniki są przerażające:

Ruanda	1	lekarz	na	144 000	mieszkańców
Etiopia	1	„	„	91 000	„
Nigeria	1	„	„	76 000	„
Czad	1	„	„	70 000	„
Mali	1	„	„	56 000	„
Górna Wolta	1	„	„	54 000	„

Koncentracja lekarzy w ośrodkach miejskich pogłębia jeszcze te dysproporcje. Np. Kenia posiada wskaźnik ogólny — 1 lekarz na 10 000 mieszkańców, ale poza ośrodkami miejskimi wskaźnik ten kształtuje się — 1 lekarz na 50 000. W rejonach rolniczych Nigerii wynosi on 1 na 140 000.

32 798 lekarzom w Afryce (wg obliczeń Światowej Organizacji Zdrowia w roku 1962, wyd. 1966) pomaga 3314 asystentów medycznych. Są to ludzie, którzy mogą wypełniać w zasadzie zadania lekarzy, nie posiadają jednak dyplomów. Personel stricte medyczny jest wspomagany także przez dość liczny personel pomocniczy — farmaceutów, dentystów, pielęgniarki i innych. W Europie przypada 1 osoba z tego personelu na 263 mieszkańców. W Afryce — 1 na 1700. W takich krajach jak Tunezja, Rodezja, Republika Południowej Afryki wskaźnik ten kształtuje się nieco lepiej, a więc średnia „normalna" dla Afryki wynosi 1 na około 2400 mieszkańców. Niektóre kraje — Algeria, Etiopia, Tanzania, Ruanda, Burundi odczuwają znaczny brak personelu pomocniczego.

Najczęściej spotykane choroby w krajach afrykańskich, ściśle związane z nędzą, a pokonane już właściwie w krajach rozwiniętych to: cholera, ospa, trąd, dżuma, wścieklizna, gruźlica oraz ciężkie przypadki wyniszczenia na tle braku pewnych składników pokarmu. Występują one obok chorób tropikalnych, które nędza czyni bardziej groźnymi — żółtej febry, śpiączki, malarii, schistozomiazy.

Podsumujmy: wielkim problemem medycyny afrykańskiej, który warunkuje wszystkie inne, jest problem ubóstwa. Jest ono związane z zacofaniem krajów afrykańskich. Mimo wyraźnych postępów ostatnich lat, wiele rejonów Afryki żyje na takim poziomie rozwoju, że wszystkie wyprodukowane dobra są spożywane na miejscu, służą one jedynie wyżywieniu miejscowej ludności. Jedynym środkiem mogącym naprawdę posunąć naprzód medycynę w Afryce jest rozwój ekonomiczny, rozwój, który pozwoliłby na

wyjście z tego stanu. Jest bowiem rzeczą niemożliwą pozostawienie całego ciężaru służby leczniczej na tym kontynencie krajom rozwiniętym.

WKŁAD KOŚCIOŁA

Ze względu na brak statystyk porównywalnych ze statystykami dostarczanymi przez inne instytucje (np. Światowej Organizacji Zdrowia), nie mozna nawet w przybliżeniu ustalić, jak wielki jest procentowy wkład instytucji leczniczych podlegających diecezjom katolickim, zgromadzeniom religijnym czy innym czynnikom wyznaniowym. Nie możemy tu także omawiać szczegółowo historii działalności Kościołów chrześcijańskich na terenie Afryki. Narzuca się tu jednak kilka zasadniczych spostrzeżeń. Misje powstały i rozwinęły się podejmując służbę chorym, nie w jakiejś społecznej próżni, lecz w określonych warunkach społecznych i politycznych. Wysiłek chrześcijan dobrej woli, godny najwyższego szacunku, był jednak naznaczony piętnem epoki. Dwa zjawiska szczególnie rzucają się tu w oczy:

1. Brak koordynacji i współpracy. To misje, początkowo protestanckie, a później katolickie, tworzyły służbę zdrowia, gdy nikt prawie jeszcze o tym nie myślał. Często spotykały się one z niezrozumieniem, nawet wrogością. Dokonywano cudów, aby zdobyć pieniądze. Ale nie istniała łączność między placówkami pozostającymi w gestii różnych wspólnot wyznaniowych, nie układała się też najlepiej współpraca z czynnikami państwowymi. Bardzo przyczynił sę do tego związany z duchem epoki i z pochodzeniem większości misjonarzy — klerykalizm.

2. Brak nacisku na akcje prewencyjne i oświatę sanitarną. W okresie, gdy misje z motywów humanitarnych organizowały przede wszystkim szpitale dla cierpiących, administracja kolonialna, kierując się interesem ekonomicznym, kładła nacisk na często brutalne ale skuteczne środki prewencyjne, podnosząc ogólną higienę i zapobiegając chorobom zakaźnym przez odszczurzanie, tępienie owadów przenoszących zarazki itp.

Po dziś dzień szpitalnictwo, borykające się z ogromnymi trudnościami i w wielkiej mierze nieprzystosowane do potrzeb i możliwości lokalnych, stanowi jednak główną domenę działalności instytucji kościelnych w obrębie służby zdrowia. Problem istnieje więc nadal, a nawet zaostrza się. Przede wszystkim daje się odczuć rosnący brak funduszy koniecznych do normalnego funkcjonowania istniejących już placówek. Dają się we znaki mankamenty organizacji często spoczywającej w rękach ludzi o niedostatecznych kwalifikacjach fachowych. Wysychają zagra-

niczne źródła personelu i pieniędzy. Szpitale zmuszone są pobierać opłaty za leczenie, często stosunkowo wysokie, a i tak brak im leków i zaopatrzenia. Powstają konflikty między lekarzami a właścicielami i administracją szpitali, gdzie stosunki między świeckimi a duchownymi nie zawsze układają się prawidłowo.

PERSPEKTYWY SŁUŻBY MEDYCZNEJ KOŚCIOŁA W AFRYCE

Po tych rozważaniach, z konieczności bardzo niepełnych i wyrywkowych, zastanówmy się nad ewentualną rolą służby medycznej Kościoła w Afryce i, co się z tym wiąże, nad metodami jej realizowania.

KWESTIA MOTYWACJI

Niektóre środowiska misyjne, szczególnie protestanckie, widzą w medycynie jedynie środek wiodący do celu: „dar Boga, dar który musi być użyty, żeby nakłonić ludzi do słuchania Ewangelii, w nadziei, że się nawrócą". Stąd wyłącznie religijna dekoracja sal, ewangelizacja towarzysząca leczeniu. To podejście wydaje nam się niegodne i pacjenta i Ewangelii. Narusza ono wolność pacjenta, ryzykuje dewaloryzację medycyny. Nawrócenia będą często inspirowane motywami utylitarnymi. Z drugiej strony wielu teologów kładzie nacisk na potrzebę głoszenia Ewangelii: czyniąc to prawdziwie służymy chorym. Chrystus bowiem powiązał Wiarę z uzdrowieniem, Jego Słowo jest istotnym elementem każdej pełnej terapii.

Inni lekarze misyjni rozumieją pomoc medyczną jako służbę człowiekowi w imię Chrystusa, ale pozbawioną bezpośredniej intencji nawrócenia. Świadectwem ich chrześcijaństwa jest możliwie najlepiej wykonana praca.

Te dwie postawy mogą mieć oczywiście nieskończenie wiele wariantów. Wyrażają one dwa podejścia do świata. Dla jednych jest on odskocznią do nieba, dla drugich ma swoją wartość jako dzieło Boga, a każda ludzka rzeczywistość zasługuje na szacunek. Ta ostatnia postawa rozpowszechniła się zwłaszcza w świecie katolickim podczas paru lat poprzedzających II Sobór Watykański.

Służba choremu człowiekowi była zawsze częścią prawdziwego miłosierdzia. Chrystus miał ogromną litość dla słabych i chorych. Apostołowie uzdrawiali od pierwszych dni. Misjonarze po zainstalowaniu się w jakimś rejonie zakładali szpitale. Ten naczelny postulat miłosierdzia, mimo wszystko zawsze w misjach obecny, wydaje się czasami niewystarczający. Odesłać wyleczonego z powrotem do warunków, w których jego rekonwalescencja będzie trudna a nawrót choroby bardziej niż prawdopodobny, jest tylko

półśrodkiem. Bo leczyć objawy cielesne psychicznych frustracji, będących nieraz stanem chronicznym, mającym swą przyczynę w całym zespole struktur społecznych, kulturalnych i religijnych — to ograniczać się do półśrodków. I takie działanie ma swoją wartość, ale wymaga uzupełnienia. Samo leczenie chorych, niezintegrowane z wysiłkiem na rzecz ogólnego rozwoju tych narodów, jest akcją częściowo bezużyteczną.

Sakramentalny charakter leczenia chorych — ten aspekt problemu podniesiony został przede wszystkim przez teologów protestanckich. Podtrzymany przez teologów katolickich znalazł się u podstaw encykliki *Populorum progressio*. Oparty jest on o ideę człowieka jako „osoby" dążącej do realizowania swej pełni. Bóg stworzył człowieka dla tej pełni życia. Została ona zrealizowana w Chrystusie. Choroba burzy ją, dotykając nie tylko ciała ale i umysłu. To cały człowiek jest chory. Uzdrowienia Chrystusa były jednocześnie odtworzeniem tej zranionej integralności. Tak jak Chrystus jest znakiem zbawienia, leczenie dane choremu w Jego imieniu jest przywróceniem możliwości postępu, osiągania pełni osobowego rozwoju. Choroba i leczenie mają sens kosmiczny, zbawienny, eschatologiczny. Uzdrawiać to zwiastować przyjście Królestwa Bożego.

Otwarcie się na świat, szacunek dla rzeczywistości doczesnej postawiły przed misjonarzami problemy lecznictwa w nowej perspektywie. Chrześcijanie zrozumieli, że rozwój ludzki jest zespołem różnych czynników wzajemnie od siebie zależnych. Zrozumieli, że postęp ludzki nie dokonuje się wyłącznie przez walkę ze złem, w sensie jego naprawienia czy powstrzymywania, ale przede wszystkim przez działanie twórcze, pozytywne. Skoro tak, to służba lecznicza Kościoła nie może ograniczać się do pełnienia miłosierdzia wobec poszczególnych chorych, lecz powinna dążyć do integracji z narodową czy regionalną służbą zdrowia podejmując wszystkie problemy, także z zakresu profilaktyki. Dzięki swemu bezpośredniemu kontaktowi z ludźmi, dzięki postawie personalistycznej, chrześcijanie poczuwający się do swego religijnego posłannictwa mogą w tę działalność wnieść wiele wartości, szczególnie aktualnych właśnie w Afryce.

Sekularyzacja i urbanizacja pozwoliły w krajach zachodnich na znaczny rozwój nauki, a szczególnie nauk medycznych. Styl tej cywilizacji na wskroś świeckiej jest jednak przeważnie techniczny. Jeśli jednak w centrum naszej stechnicyzowanej kultury zjawisko, które moglibyśmy nazwać „mechanizacją" medycyny, wzbudza opór i protesty, to jest ono jeszcze trudniejsze do przyjęcia przez ludy, które nie osiągnęły tego stadium rozwoju.

Afrykańska koncepcja zdrowia i choroby jest inna. Myśl Afry-

kanów jest uwarunkowana przez ich ontologię. Byt dla nich jest nie tyle stanem co stawaniem się: byty są przez nich dostrzegane dużo bardziej w aspekcie siły i energii aniżeli materii. Cała Natura jest nawiedzana przez tłum duchów, gnomów, które zamieszkują lasy, źródła, groty, rzeki. Jedne są dobre, inne nieprzychylne, wiele jest zmiennych, mściwych, egoistycznych, wszystkie potężne. Siły duchów, ludzi, zwierząt, roślin, minerałów są w stałym wzajemnym oddziaływaniu i wzajemnej zależności. Człowiek jest elementem tego zespołu. Nie jest nim jednak jako indywiduum, ale jako członek swojej grupy wieku, zintegrowany w zespół dużej rodziny. W jej skład wchodzą nie tylko żyjący ale i przodkowie, zmarli. Natura, rodzina ludzka, Wszechświat pozostają w stałej zależności od Boga, źródła każdej siły witalnej. Tylko znajomość tych współzależności i wzajemnych oddziaływań i środków interwencji może zapewnić przeżycie i moc nad innymi. Afrykańczyk patrzy na zdrowie i chorobę jako na istnienie lub zanikanie siły witalnej. Afrykańczycy wierzą, że kryzysy witalne pozostają w relacji z potęgami „nad-naturalnymi" i że nie mogą być one naprawdę przezwyciężone inaczej, jak przez ucieczkę pod opiekę tych samych potęg lub przez akcje te potęgi przezwyciężające.

Jest rzeczą jasną, że metody terapeutyczne medycyny zachodniej nie są dostosowane do sytuacji afrykańskiej [1]. Nawet jeśli proces sekularyzacji wprowadzony przez zachodnie wychowanie i permentne kontakty z kulturą zachodnią zmodyfikuje do pewnego stopnia istniejący stan rzeczy, nie zmieni jednak do głębi afrykańskiego rozumienia świata. Jeden przykład — bezpłodność kobiet. W Afryce nie jest to problem jedynie ginekologii. Zawiera on w sobie dla kobiety afrykańskiej poważne problemy natury psychologicznej: oto pozbawia ona przodków kultu, którego mają prawo oczekiwać od potomnych, i spowoduje ich niezadowolenie. Niezadowolenie, które wyrazi się wszelkiego rodzaju przykrościami w stosunku do całej rodziny (wypędzenie więc kobiety bezpłodnej jest zjawiskiem bardzo częstym). Nie będzie miała córek, które pomogą jej w codziennych zajęciach — stąd trwoga i wzrastający niepokój. Bezpłodność żony uważana jest za efekt czyjejś zemsty lub następstwo ekscesów seksualnych, kazirodztwa, lub endogamii. Cała rodzina nad tym cierpi. Cała rodzina będzie zainteresowana wyzdrowieniem kobiety. Ale wyzdrowieniu przeszkadza często sugestia, przekonanie, że wroga siła zamknęła jej łono.

Motywacją, która musi znajdować się u podstaw każdej akcji leczniczej w Afryce nie może być wyłącznie miłosierdzie w sto-

1 J. Dhooge, *The organisation of Christian Medical Care in the Cameroons*, ISS—FERES, 1968.

sunku do ludzkiego ciała, nawet jeśli poziom udzielanych świadczeń jest bardzo wysoki. Oczywiście nie może to być również metoda nawracania ani prosta troska o korzyść ekonomiczną. Musi to być chęć spotkania tych narodów w ich aktualnej, prawdziwej sytuacji. A także chęć pomagania im w ich drodze do rozwoju, uwzględniając ich przekonania i prowadząc stopniowo do stanu pełnego ludzkiego dobrobytu.

*

Czy Kościół jako instytucja powinien organizować służbę medyczną, czy jest on do tego zobowiązany?

Wielu lekarzy ze szpitali misyjnych uważa obecnie, że byłoby dobrze, gdyby podległe Kościołowi instytucje medyczne dążyły stopniowo do stania się bezużytecznymi. Wielu chrześcijan sądzi, że służba zdrowia nie jest resortem Kościoła. Chcieliby oni uniknąć ustabilizowania się w Afryce odrębnych wspólnot ludzkich na bazie religijnej lub ideologicznej, ze wszystkimi zgubnymi konsekwencjami w rodzaju ghettowości, niedojrzałości ludzi, krystalizacji antagonizmów. Podporządkowanie części służby zdrowia Kościołowi grozi „zainfekowaniem" jej sprawami pozamedycznymi, na niekorzyść medycznych. W końcu oznacza to marnowanie pracy ludzi i marnowanie środków na tym kontynencie, tak bardzo w nie ubogim.

A jednak służba Kościoła jest tu konieczna. Żadna pomoc dla Afryki nie jest zbyteczna, a więc i pomoc Kościoła, tak jak każda inna, jest potrzebna. Jeśli nawet, ze względów teoretycznych, chcianoby zastąpić ją instytucjami świeckimi, nie ma możliwości przeprowadzenia takich projektów ze względów czysto praktycznych. Zastępcza rola przyjęta przez Kościół musi być kontynuowana. Nie znaczy to jednak, że zmiany nie są konieczne. Ośrodki medyczne podległe Kościołowi muszą zaadaptować się do aktualnych warunków, odnowić swego ducha, politykę, metody, nawiązać prawdziwą i skuteczną współpracę ze wszystkimi innymi służbami.

Czy jednak poza wspomnianą wyżej rolą zastępczą Kościół nie ma nic do zrobienia? Z poprzednich rozważań nad pojęciami Afrykańczyka dotyczącymi miejsca człowieka w Naturze i sensu choroby i zdrowia wynikałoby, że medycyna zachodnia, aby rzeczywiście była skuteczna, musi być praktykowana w powiązaniu z religią, ponieważ właśnie religia przynosi uwolnienie od „mocy", które gnębią tych ludzi. Czy nie jest to fundamentalna i niezastąpiona rola właśnie Kościoła? Pacjent, który zgłasza się na konsultację może cierpieć zarówno na niedożywienie, pasożyty, poczucie winy, brak protein, trudności zaadaptowania się do nowego środo-

wiska jak i, ponad wszystko, na potrzebę Zbawcy. Nie wystarczy zaaplikować mu medykamenty. Potrzebuje on terapii globalnej. Medycyna zachodnia, mimo swych ogromnych sukcesów, ma tendencję do sprowadzania wszystkiego do procesów mechanicznych. Nie osiągnęła ona pełnej dojrzałości, a nawet gdyby ją osiągnęła, czy mogłaby wyjść poza swoją dziedzinę, być tak szeroką, jak tego oczekują narody Afryki? Afrykańczycy pragną odbudowania związku między odzyskiwaniem zdrowia i religią. Afrykańczycy protestują przeciw materializmowi zachodniej medycyny. Jeśli medycyna nie może zapewnić tej terapii globalnej, a jeśli religia ze swej strony nie może leczyć chorych — co jest oczywiste — czy wyjście nie polega na bliskiej współpracy ich obu?

Zadaniem Kościoła byłoby zapewnienie medycynie tego wymiaru ludzkiej pełni. Zadaniem służby leczniczej Kościoła byłoby więc leczenie chorych przy wykorzystaniu wszystkich możliwości nauk medycznych, ale także w imię i w mocy Jezusa Chrystusa, który jedynie może dać człowiekowi pełnię zdrowia.

WARUNKI SKUTECZNEGO DZIAŁANIA SŁUŻBY LECZNICZEJ KOŚCIOŁA W AFRYCE.

Wnioski z naszych dotychczasowych rozważań formułujemy w postaci szeregu tez, które powinny stać się przedmiotem dyskusji wśród zainteresowanych lekarzy i ludzi przygotowujących się do pracy na tym terenie.

1. Personel medyczny powinien starać się zachowywać całkowity obiektywizm i wyzwalać się od przesądów i uprzedzeń wyniesionych z Europy czy Ameryki. Trzeba też być otwartym wobec nowych pytań i problemów, jakie nasuwa praktyka w odmiennych okolicznościach.

2. Należy dążyć do osiągnięcia maksimum zaspokojenia potrzeb, odpowiednio gospodarując dostępnymi środkami. Nie zawsze budowa jeszcze kilku doskonale zaopatrzonych ośrodków jest rzeczywiście najbardziej celowym posunięciem. Nie chodzi też o samo zwiększenie liczby łóżek szpitalnych. Często bardziej potrzebna jest rozbudowa personelu i podniesienie jego kwalifikacji, intensywniejsze kontakty z pacjentami.

3. Służba medyczna musi być zorganizowana w ten sposób, aby jej usługi były dostosowane do ogólnego poziomu rozwoju ludności. Nie może być ona zapóźniona w stosunku do niego, ale gdyby znacznie go wyprzedzała, mogłaby utrzymać się tylko w nielicznych uprzywilejowanych ośrodkach.

4. Chorzy powinni być leczeni możliwie najbliżej swych miejsc zamieszkania, w ośrodkach możliwie najmniejszych, możliwie najtańszych, najprościej wyposażonych, a jednocześnie zdolnych zapewnić wartościowe leczenie.

5. Rola lekarza w krajach rozwijających się polega przede wszystkim na uczeniu, organizowaniu, nadzorze, udzielaniu rad dobrze przygotowanej ekipie pomocniczej.

6. Służba zdrowia powinna być troskliwie koordynowana z możliwościami i rzeczywistymi potrzebami regionu. Możliwości te zaś są różne i dość szybko zmieniają się.

7. Przy całej niezbędnej trosce o postęp medycyny, o nowe metody walki z cierpieniem i śmiercią, nie można jednak zapominać, że rzeczywisty postęp ma miejsce tylko wtedy, gdy nowe osiągnięcia mogą być i faktycznie są szeroko stosowane, dostępne wszystkim potrzebującym. Do tego stanu rzeczy w krajach rozwijających się bardzo jeszcze daleko. W tej sytuacji zarysowują się dwa priorytety: szkolenie kadr i oświata sanitarna.

oprac. **W. P.**

W I E L K I E   P Y T A N I E

REPUBLIKA POŁUDNIOWEJ AFRYKI zajmuje powierzchnię 1221 tys. km² zamieszkałą przez 18 milionów ludzi. Ludność ta składa się z czterech podstawowych grup. Największą z nich (68%) stanowią Afrykańczycy, należący do szczepów Bantu — dziś należałoby może raczej powiedzieć „wywodzący się z nich", ponieważ poczucie łączności plemiennej coraz szybciej zanika. Drugą co do wielkości grupą jest ludność pochodzenia europejskiego, przeważnie potomkowie osadników holenderskich zwani Afrykanerami, a ponadto Anglosasi, Żydzi, Niemcy i inni. Wśród tych ostatnich Polacy — około 2 tysięcy osób, przeważnie osiedlonych tu po II wojnie światowej. Około 9% stanowi ludność rasowo mieszana, rezultat trwających już stulecia kontaktów między Europejczykami a ludnością miejscową i napływającą tu z Azji. Hindusi, którzy zaczęli masowo przybywać tu pod koniec XIX wieku, stanowią dziś około 3% społeczeństwa. Dwie ostatnie grupy tworzą łącznie kategorię tzw. Kolorowych.

Około 40% Afrykańczyków mieszka w rezerwatach zajmujących około 13% powierzchni kraju. 30% mieszka w miastach, w tak zwanych lokacjach czyli specjalnie wydzielonych dzielnicach, na ogół bardzo zaniedbanych. Osobne dzielnice zamieszkuje również ludność „kolorowa".

Znaczna część Afrykańczyków utrzymuje się z pracy na farmach ludzi białych. Dużą rolę odgrywa praca sezonowa poza rezerwatami oraz migracje mężczyzn w poszukiwaniu zatrudnienia w kopalniach i fabrykach. Kobiety pozostają wówczas wraz z dziećmi w rezerwatach. Rodziny są nieraz rozdzielone całymi latami. Robotnicy okresowi mieszkają w osiedlach kopalnianych i fabrycznych przypominających obozy pracy. Przeważająca część ludności (ponad 90% białych i ponad 60% Afrykańczyków) wyznaje chrześcijaństwo, głównie protestantyzm.

Gospodarka Republiki Południowej Afryki łączy w sobie cechy wysoko rozwiniętego państwa kapitalistycznego i zacofanego kraju kolonialnego. RPA jest daleko bardziej uprzemysłowiona niż pozostałe kraje tego kontynentu. Dochód na jednego mieszkańca wynosił tu (1964 r.) 497 dolarów, warto jednak dodać w tym miej-

scu, że zarobki Murzynów są przeciętnie 10-krotnie niższe niż białych.

Republika Południowej Afryki należy do najbogatszych w surowce mineralne krajów świata. W 1964 roku zajmowała 1 miejsce wśród krajów kapitalistycznych w wydobyciu złota, platyny, rud antymonu, chromu, manganu. 2 miejsce w wydobyciu diamentów, 3 — w wydobyciu rud uranu. W górnictwie pracuje 616 tys. osób, biali wśród nich stanowią około 10%.

Podstawą rolnictwa tego kraju jest ekstensywna hodowla, głównie owiec. Prawie całe pogłowie owiec, 3/5 pogłowia bydła i 2/5 pogłowia trzody należy do ludzi białych. Również w ich rękach znajduje się niemal 90% ziemi uprawnej. Murzyni posiadają działki w rezerwatach.

Podstawą prawną ustroju jest konstytucja z 1961 roku. Prezydent jest wybierany przez obie izby parlamentu. Mianuje on rząd odpowiedzialny przed parlamentem. Konstytucja sankcjonuje apartheid, (co znaczy — rozdzielenie, segregacja) polegający na traktowaniu ludności nie-białej jako odrębnej, odseparowanej społeczności i realizowany poprzez ograniczanie miejsca zamieszkania tej ludności do wspomnianych już rezerwatów i lokacji, przyznawanie niższych zarobków, pozbawianie praw politycznych. Bierne prawo wyborcze przysługuje bowiem wyłącznie osobom pochodzenia europejskiego, czynne — osobom pochodzenia europejskiego, które ukończyły 18 lat i ograniczonej grupie nie-białych, mających więcej niż 21 lat.

Teksty zamieszczone poniżej, zebrane z różnych źródeł, pozwolą czytelnikowi uchwycić najważniejszy problem ciążący na życiu wewnętrznym i egzystencji międzynarodowej społeczeństwa południowo-afrykańskiego. Nie ogranicza się on do tego kraju: ten sam cień okrywa Rodezję. Sytuacja Afryki Południowo-Zachodniej, Angoli i Mozambiku jest jeszcze bardziej tragiczna. Konsekwencje narastających tam napięć zapewne dotkną kiedyś nas wszystkich. Na tym tle zarysowuje się wielkie pytanie o przyszłość.

APARTHEID

Sztywne, sprzeciwiające się rzeczywistości — a więc fałszywe — ideologie opierają się przeważnie na półprawdach, jeśli nie na całkowitym kłamstwie. Istota faszyzmu czy nacjonalizmu jest dobrym tego przykładem: pewne względne wartości podniesione są tu do rangi absolutu. W Afryce Południowej podniesiona tak została różnica w pigmentacji skóry. Ten własnej produkcji absolut jest wykorzystywany jako podstawa systemu determinującego strukturę stosunków międzyludzkich w społeczeństwie.

Ideologiczna oferta zbawienia przez apartheid oparta jest na dwóch zupełnie fałszywych zasadach:

1. — że zbawienie narodów Afryki Południowej zależy od określoności rasowej i dyskryminacji warunkującej systematyczną politykę „osobnego rozwoju",

2. — że zbawienie zależy od fizycznej separacji ras w skali możliwie jak najszerszej.

Niektórzy starają się dowieść, że w grę wchodzi tu nie kolor skóry, lecz zespół kulturalno-rasowych różnic. Przodujący teoretycy nacjonalizmu, jak np. Otto Krause, redaktor czasopisma „Newscheck", argumentują, że różnice kulturalne między „narodami" Afryki Południowej są podstawą polityki apartheidu już od roku 1948. Zamiana jednego pseudo-absolutu na inny ma niewielkie znaczenie. W tym wypadku — co zapewne było intencją wspomnianego publicysty — zamiana ta nieco poprawia wrażenie, jakie ideologia rządowa może wywierać poza granicami kraju. Ale na miejscu, gdzie ludzie codziennie doznają krzywd i muszą znosić zniewagi — nic to nie zmienia. Okazuje się zresztą, że argument ten jest bezpodstawny w świetle obowiązującego ustawodawstwa, którego bazą jest pojęcie identyczności rasowej.

Jest rzeczą charakterystyczną, że ideologia apartheidu nie wprowadza dyskryminacji w obrębie grupy białych. Tak Anglików, jak i Afrykanerów traktuje się jako jeden naród „białych". Ostro zaznaczające się między nimi różnice kulturowe i językowe są ignorowane w imię białej solidarności. Kolorowi (czyli mieszańcy rasy białej, hinduskiej i Bantu), po większej części mówią językiem africaans, i dzielą kulturę tej grupy. Co najmniej 30 procent z nich należy do trzech Kościołów, których wyznawcami są Afrykanerzy (następną co do liczebności grupą wśród Kolorowych są anglikanie). A jednak Kolorowi uznani są za odrębny naród na zasadzie pigmentacji — często wątpliwej — tyle, że odmawia im się prawa

do własnych terenów. Mają mieć wspólny kraj ojczysty z białymi, ale nie przyznaje im się praw i przywilejów przysługujących jego białym obywatelom. To samo dotyczy Azjatów, choć ze względów ekonomicznych Japończycy traktowani są na ogół jako część białej populacji. W ten sposób rząd zarezerwował sobie władzę aplikowania stworzonych przez siebie „absolutnych kryteriów": gdy mu to odpowiada, może je zawieszać lub ograniczać. Te i inne jeszcze niekonsekwencje dowodzą, że w rzeczywistości ideologia apartheidu opiera się na identyczności rasowej... Jeśli ktoś jeszcze o tym wątpi, niech zapozna się z licznymi deklaracjami, podkreślającymi wyższość białej rasy wbrew zakłamanym twierdzeniom ideologów o „osobnych sferach wolności". Najdobitniejszym świadectwem jest Dekret o Rejestracji Ludności nr 30 z roku 1950. To arcydzieło rasistowskiego prawodawstwa stanowi podstawę istnienia rejestru klasyfikującego całą ludność Afryki Południowej w trzech kategoriach: Białych, Kolorowych i Bantu, z szeregiem podpodziałów w grupie Kolorowych. W latach 1950—1966 sklasyfikowano 2 698 556 osób białych, 8 890 626 Afrykańczyków i 1 107 283 osoby w jednej z kilku kategorii Kolorowych. Były wypadki, w których zaszła konieczność przeprowadzenia drobiazgowych dochodzeń: dotyczyły one 48 000 białych, prawie 179 000 Kolorowych, 26 500 Afrykańczyków oraz pewnej mniejszej ilości innych (Hindusów, Malajów i Chińczyków).

Od 1 sierpnia 1966 r. każdy obywatel Afryki Południowej musi posiadać dokument osobisty ze stwierdzoną przynależnością rasową. Przedtem wiele osób uchylało się od klasyfikacji, która mogła była obniżyć ich szanse życiowe, spowodować utratę pracy, a nawet konieczność przesiedlenia. Od roku 1952 wszyscy Afrykańczycy powyżej lat 16 muszą stale nosić przy sobie książkę pracy, co jeszcze uławia kontrolę rasową i ścisłe przestrzeganie systemu segregacji. Dokument osobisty w ręku białego jest natomiast kartą uprzywilejowania. Kto jej nie posiada, jest automatycznie relegowany do społeczności nie-białej, do grupy obywateli drugiej czy trzeciej klasy. Decyduje o tym wyłącznie tożsamość rasowa, żadne inne czynniki, wykształcenie, kultura i zawód nie mają znaczenia. Wymagania machiny prawno-administracyjnej są bezlitosne: zdarza się, że ludzie zmuszeni są do porzucenia rodziny, zerwania małżeństwa itd. Co roku zgłaszanych jest około 300 apelacji od decyzji komisji klasyfikacyjnych. W każdej takiej sprawie godność ludzka doznaje poniżenia, za każdą z nich kryje się tragedia.



Przejdziemy teraz do omówienia zagadnienia fizycznej — i ekonomicznej — separacji ras.

Do roku 1948 można jeszcze było mieć nadzieję, że ludy Afryki Południowej będą kiedyś szukać wspólnej drogi życia. Potem Rząd usankcjonował procedurę rozwodową, która miała prowadzić do podziału kraju na około sześć plemiennych „stanów". Ze względów gospodarczych natychmiastowy podział tego rodzaju nie był możliwy (do kwestii tej jeszcze powrócimy). Tymczasem realizowano więc separację we wszystkich dziedzinach życia.

STOSUNKI OSOBISTE

W roku 1949 wprowadzono zakaz małżeństw mieszanych. Odtąd obywatele Afryki Południowej nie mogą żenić się czy wychodzić za mąż za kogo im się podoba. Ustawodawstwo to jest sprzeczne z zasadami wszystkich większych Kościołów chrześcijańskich. W roku 1950 doszedł Dekret o Niemoralności uznający stosunki seksualne między białymi a nie-białymi za przestępstwo.

STOSUNKI SPOŁECZNO-KULTURALNE

Najbardziej krzywdzącym elementem ustawodawstwa rasistowskiego jest tzw. Group Areas Act z r. 1950 wprowadzający separację w zakresie zamieszkania. Trudno wręcz opisać jego konsekwencje i wyliczyć nieszczęścia, cierpienia i straty, jakich stał się on przyczyną. Przede wszystkim spowodował on masowe wysiedlenia, pogłębiające jeszcze poczucie niepewności i wykorzenienie, zwłaszcza mas najuboższych. Tysiące ludzi straciło domy rodzinne, z trudem zdobyte stanowiska, możliwości wykonywania zawodu itp. W rezultacie rząd osiągnął rezultat, jakiego pragnął: kontakty między białymi i nie-białymi, tak towarzyskie jak i kulturalne i religijne, stały się czymś bardzo trudnym, zwłaszcza odkąd (1957) trzeba mieć specjalne pozwolenie, aby móc korzystać z restauracji, kin i klubów w dzielnicach „obcej kategorii". Od 1953 roku inny dekret pozwala na wprowadzenie segregacji w miejscach publicznych i środkach transportu, przy czym segregacja nie może być uznana za nieprawną nawet wtedy, gdy nie wszystkie rasy mają zapewniony odpowiedni dostęp czy obsługę lub gdy nie jest zachowana równość co do jakości usług. Od 1955 roku w zakresie transportu segregacja jest obowiązkową, co w niektórych okręgach obejmuje także taksówki. Od 1965 roku apartheid w praktyce wyklucza wszelką możliwość wspólnych rozrywek czy imprez kulturalnych, nawet takich jak koncerty symfoniczne czy

pokazy rolnicze oraz zawody sportowe (z wyjątkiem tych stadionów, gdzie istnieją osobne urządzenia i oddzielne trybuny dla nie-białej publiczności). Organizacje zawodowe i naukowe poddane są presji zmierzającej do wykluczenia nie-białych członków.

WYKSZTAŁCENIE

Ustawa o wykształceniu Bantu z r. 1953 daje ministrowi odnośnego resortu nieograniczone pełnomocnictwa podejmowania decyzji, jakie szkoły mają istnieć, na jakich warunkach będzie się zatrudniać nauczycieli i jaka ma być treść nauczania przeznaczonego dla Afrykańczyków. W roku 1959 nie-biali zostali wykluczeni z Uniwersytetów. Utworzone zostały dla nich specjalne kolegia, w których kładzie się nacisk na segregację etniczną, zgodnie z oficjalną klasyfikacją. To posunięcie zniszczyło wolność akademicką w Afryce Południowej i przekreśliło możliwość owocnego dialogu i kontaktów kulturalnych między białymi i nie-białymi studentami.

GOSPODARKA

Od roku 1953 zarejestrowane związki zawodowe nie mogą przyjmować członków-Afrykańczyków. Robotnikom afrykańskim nie wolno strajkować (zakazane są również strajki solidarnościowe robotników należących do innych grup rasowych). Dotyczące ich sprawy sporne mają być rozstrzygane przez specjalne instancje prawne.

Także w wypadku Kolorowych dąży się do rozbicia solidarności robotniczej. Odmawia się rejestracji nowych „mieszanych" związków zawodowych (w których skład mieliby wchodzić biali oraz kolorowi i Azjaci). Istniejące związki mają tworzyć osobne gałęzie dla różnych kategorii członków i nie organizować wspólnych zebrań. Pewne typy stanowisk są zarezerwowane dla pracowników określonej kategorii rasowej, co służy głównie ochronie interesów białych robotników. W coraz większym stopniu wprowadza się na drodze ustawodawczej segregację w samym miejscu zatrudnienia, tak na budowach jak i w fabrykach.

STOSUNKI POLITYCZNE

Separacja polityczna przybrała dramatyczny obrót począwszy od roku 1951. Stopniowo ograniczano wszelkie formy współuczestnictwa w życiu parlamentarnym. Od 1959 r. Afrykańczycy nie mają żadnej reprezentacji parlamentarnej (wyjąwszy, od 1963 r. „Bantustan" Transkei posiadający własny lokalny parlament). Stopniowo zredukowano też znaczenie reprezentacji Kolorowych. Rok 1968 przyniósł ukoronowanie tego tragicznego procesu: odtąd osobna

ustawa (The Prohibition of Improper Interference Act) wprowadziła ścisłą segregację w życiu politycznym. Nie tylko przynależność białych i nie-białych do jednej partii politycznej jest zakazana, lecz także wszelkie kontakty w tej dziedzinie: przekazywanie funduszy, zbieranie składek, pomoc w rejestracji wyborców, wszelkie formy szkolenia politycznego i propagandy itp. Zintegrowana rasowo Partia Liberalna została rozwiązana, Paria Postępowa zachowała wyłącznie białych członków.

Wszystkie te posunięcia przyczyniły się do dalszego wzrostu „świadomości rasowej" w Afryce Południowej, czyli do narastania poczucia wzajemnej obcości, uprzedzeń, strachu, nienawiści. Stan ten zaczyna graniczyć z kolektywną psychozą.

*

Opozycja przeciw zasadzie apartheidu spotyka się często z argumentem że separacja zakłada wprawdzie podział, ale zmierza do pojednania, do pokoju. Podział służy pojednaniu eliminując sytuacje konfliktowe. Można żyć w zgodzie byle osobno, bo wtedy każdy może pozostać sobą, zachowując wartości, jakie reprezentuje. Za taką koncepcją apartheidu opowiadają się liczni intelektualiści-Afrykanerzy występujący w jego obronie. Ideolog nr 1, dr Verwoerd zawsze twierdził, że sedno sprawy leży w separacji politycznej, separacja terytorialna jest natomiast ważna jako czynnik ułatwiający dobre stosunki i unikanie zadrażnień.

Tego typu rozwiązanie konfliktu mogłoby być do przyjęcia pod trzema warunkami, które sprecyzował prof. G. Carter:

1. Podział musiałby się dokonać w oparciu o konsultację przywódców obu stron, a nie na mocy arbitralnej decyzji samych białych. To wymagałoby dialogu z rzeczywistymi przywódcami afrykańskiego ludu. Większość z nich obecnie znajduje się w więzieniu.

2. Podział musiałby być sprawiedliwy tak gdy chodzi o tereny uprawne i zasoby mineralne, jak i istniejące urządzenia portowe, miejskie i komunikacyjne.

3. Wszystkie części kraju musiałyby mieć swobodny dostęp i kontakt ze światem zewnętrznym.

Żaden z tych warunków nie został spełniony.

1. Partia nacjonalistyczna sama opracowała koncepcję „Bantustanów" i całą politykę apartheidu. Podporą tego systemu nie jest wola ludu lecz totalitarne ustawodawstwo, rosnące siły policyjne i wojsko.

2. Próby zadośćuczynienia sprawiedliwości były nikłe i rozpaczliwie niewystarczające. Ostatni budżet (niewiele odbiegający

w proporcjach od poprzednich) przeznacza 376 milionów randów na obronę, policję i więzienia, 13 milionów dla „Bantustanu" Transkei (w tym mieszczą się także pensje dla zatrudnionych tam białych urzędników). 68 procent ludności otrzymało 13,7 procent ziemi. Samorząd polityczny jest w najwyższym stopniu ograniczony. Nie ma mowy o realnym podziale zasobów i urządzeń. Tego postulatu nikt nie bierze poważnie.

Wszystkie praktyczne spostrzeżenia świadczą, że stworzenie planowanych sześciu małych „Bantustanów" nie okaże się możliwe. Napływ Afrykańczyków do miast, gdzie przeznacza się dla nich tzw. lokacje, wiąże się z zapotrzebowaniem na siłę roboczą i nie może zostać powstrzymany. Nie leży to w interesie białych. Rezerwy terenów uprawnych są obecnie tak rozproszone, że ich skupienie celem stworzenia „Bantustanów" przedstawia trudności nie do przezwyciężenia. Potwierdza to niedawna wypowiedź ministra van Fronemana, który oświadczył, że „kulturalna konsolidacja ludności Bantu jest ważniejsza od geograficznej". Można więc spodziewać się, że Transkei jest pierwszym i ostatnim „Bantustanem". Być może nie bierze się sprawy podziału naprawdę poważnie, ponieważ prawdziwym motywem ideologii apartheidu nie jest „zbawienie narodów Afryki Południowej", lecz zachowanie supremacji białych, zabezpieczenie ich władzy i interesów ekonomicznych. Ideologia „odrębnego rozwoju" stanowiła tylko ozdobną fasadę umożliwiającą i usprawiedliwiającą przed światem całkowitą dominację białych.

Dodajmy jeszcze, że pojednanie na ogół jest możliwe tylko wtedy, gdy obie strony okazują sobie wzajemny szacunek. Środki, do jakich Rząd się ucieka, dehumanizują tysiące ludzi, naruszają godność ludzką w tak wielkim stopniu, że pojednanie praktycznie przestaje być możliwe.

Ci, których osobiste bezpieczeństwo i powodzenie zależy od utrzymania status quo, mogą sobie z tego nie zdawać sprawy. Wiedzą o tym dobrze ci, których życie zostało złamane i pozbawione przyszłości. Nie przytaczamy statystyk na poparcie naszych tez — są dobrze znane. Pisarze tacy jak Alan Paton i Peter Abrahams pokazali naszą rzeczywistość dość jasno, by wstrząsnąć sumieniami. Ale te piękne wysiłki były bezowocne. Biali obywatele Afryki Południowej nie mogą znieść faktów, więc odrzucają je. Przed tym, co zbyt przerażające, zamyka się oczy. Widząc trzeba by było działać.

wg artykułów J. Polley'a w czasopiśmie studentów południowo-afrykańskich „One for the Road", opr. wp. i hb.

PRACA I PŁACA

Przyjęto uważać, że praca w Afryce jest tania, ponieważ robotnikom mało się płaci. W rzeczywistości jest ona właśnie droga, bo wydajność robotnika jest bardzo niska. Nie należy patrzeć na ten problem tylko w aspekcie ekonomicznym. Grają tu przede wszystkim rolę czynniki socjalne i kulturowe. W Południowej Afryce klasa pracodawców to w większości ludzie biali, pozostający w kręgu akceptowanych standardów punktualności, odpowiedzialności i ambicji. Ich podejście do wielu spraw jest w dużym stopniu zracjonalizowane. Nie są to cechy wrodzone, nauczyli się być takimi w społeczeństwie. Pracodawca tego typu jest często zgorszony stosunkiem do pracy nie-białych robotników. Ich brakiem odpowiedzialności, ambicji, absencjami i częstymi zmianami pracy. Skłonny jest przypisywać genom to, co wynika z uwarunkowania społecznego. Najczęściej bowiem zaskakujące i pozornie niewłaściwe zachowanie się robotnika jest normalną reakcją na biedę, warunki i otoczenie w którym żyje. Jest ono całkowicie racjonalne i normalne z punktu widzenia tego robotnika, rozpatrywane w kontekście jego socjalno-kulturowego otoczenia. I tak np. ponieważ jego dom jest przeważnie ciasny, zatłoczony i ponury, stara się on spędzać jak najwięcej czasu poza nim, a te trochę pieniędzy, które zarabia, wydaje na alkohol. Jest to reakcja, którą dyktuje mu sytuacja. Niezależnie od koloru skóry trudno spodziewać się, że w tych warunkach będzie on odpowiedzialnym i wydajnym pracownikiem. W jego życiu siłą rzeczy mało jest miejsca na ambicję lub nie ma go wcale; a wyższe cele są właściwie całkowicie nierealne. Jeśli człowiek żyje w ten sposób przez całe swe życie, to długoterminowe cele nie pojawiają się w jego umyśle w ogóle, bez względu na kolor jego skóry, czy żyje w Afryce czy też gdzie indziej.

*

Przepaść ekonomiczna pomiędzy białymi i nie-białymi grupami ludności w Południowej Afryce jest powszechnie znana. Jednakże jeszcze poważniejszym problemem jest dysproporcja, która istnieje pomiędzy zarobkami a wydatkami, wśród ludności nie-białej. Problemy te studiowane są od 1937 roku — wszystko wskazuje na to, że przeciętny zarobek nie-białego stale jest niższy niż minimalny koszt utrzymania jego i jego rodziny. W określeniu „minimum utrzymania" eksperci nie uwzględniają często kosztów kształcenia, leczenia i ubrania. A jednak wielu ludzi żyje poniżej tego mini-

mum. W 1960 roku biali zarabiali średnio dziesięciokrotnie więcej niż nie-biali. Murzyni Bantu mają dochód najniższy.

Istnieje kilka zwykłych sposobów zmniejszania tej dysproporcji — zadłużanie się, zmniejszanie wydatków, podwyżka zarobków. Długoterminowe zadłużanie się jest dla ludzi nie-białych czymś trudnym i niezbyt bezpiecznym. Redukowanie wydatków odbywa się zwykle kosztem wyżywienia, ma to oczywiście poważne konsekwencje, zwłaszcza dla dzieci. Zwiększanie zarobków osiągane jest zwykle sposobem nielegalnym lub przez to, że oboje rodzice pracują.

Działalność charytatywna organizacji chrześcijańskich nie jest w stanie czegokolwiek załatwić w obrębie tego problemu. Pomóc mogłyby tu jedynie głębokie reformy gospodarcze. Płacenie zatrudnionym tak, by mogli żyć, nie jest świadczeniem im uprzejmości lub łaski, wchodzi tu w grę zwykła sprawiedliwość. Ta godna zapłata należy się człowiekowi. Sprawiedliwość wymaga oczywiście takich płac, by miłosierdzie przestało być z reguły potrzebne. Historia uczy, jak bardzo trudne jest osiągnięcie ekonomicznej emancypacji w wypadku, gdy masy nie mają dostępu do wykształcenia i praw politycznych. Zło społeczne istniejące w Afryce Południowej jest zbyt głęboko zakorzenione, by dało się usunąć przy pomocy łatwych do zastosowania doraźnych środków.

Edward Higgins
tłum. wp

Fragmenty artykułu *On Reflection*, który ukazał się w radykalnym miesięczniku „Challenge" (nr 5/67) wychodzącym w Johannesburgu.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W AFRYCE POŁUDNIOWEJ *

Jak można w ramach jednego, krótkiego artykułu dać sprawiedliwy opis Kościoła południowoafrykańskiego? Kościoła, do którego należą ludzie pochodzący ze wszystkich niemal kontynentów — Chińczycy, Hindusi, Europejczycy, Afrykańczycy, Mulaci, brakuje tu tylko przedstawicieli Arabów — i który jednak zaprzecza tej powszechności prawie tak skutecznie jak podzielone

* Autor używa terminu „Afryka Południowa" na oznaczenie Republiki Południowej Afryki.

społeczeństwo Południowej Afryki, którego jest on częścią? Kościoła mniejszości, obejmującego około sześć procent ludności, który posiada nieuniknione cechy grupy nie znaczącej socjologicznie, pogłębione jeszcze przeżywaniem kompleksu getta przez zarządzających nim ludzi pochodzenia angielskiego, irlandzkiego i niemieckiego. Kościoła, którego tradycja intelektualna jest martwa (w rzeczywistości żywi ona aktualną tendencję do antyintelektualizmu), który nie osiągnął świadomości samego siebie przez twarde doświadczenie prześladowań lub przez wysiłek intelektu, który nie posiada organu analizy socjologicznej, zdolnego pomóc mu siebie zrozumieć.

Kościół Południowej Afryki jest bardzo odizolowany od życia Kościoła Powszechnego. Sobór Watykański pogłębił jeszcze tę izolację poszerzając przedział między tradycyjnymi formami pobożności, organizacją i stosunkiem do życia świata (solidnie zakorzenionymi w tym Kościele lokalnym) a bardziej twórczymi prądami i poglądami występującymi w Kościele innych części świata. Mocno uwięziony w społeczeństwie, które z całej siły, przez gwałtowne represje przeciwstawia się upadkowi tradycyjnych wartości, Kościół ani jasno nie wypowiedział, ani w rzeczywistości nie zainspirował wśród katolików solidarności przekraczającej nacjonalizm, rasizm, kapitalizm, militaryzm, totalizm. Stwierdzenie, że Kościół nie dokonał tego nigdzie, jest zbyt słabą pociechą dla tych, którzy rozpoznają w społeczeństwie południowo-afrykańskim krystalizowanie się każdej z tych sił w sposób nie tylko potencjalnie wybuchowy, ale już teraz demoralizujący i degradujący rzeczywistość.

Spotyka się w Kościele Południowej Afryki ludzi, którzy usiłują ominąć chrześcijańską konieczność zaangażowania społecznego i odrzucenia fundamentalnych podstaw struktury społecznej Afryki Południowej przez różne wykręty: zbliżenie do pewnej filozoficznej i liturgicznej formy ekumenizmu, postępowej w swoim podejściu do problemów moralności seksualnej i dyscypliny kościelnej, takich jak celibat i korzystanie z autorytetu, ale pomijającej podstawowe niesprawiedliwości społeczne i polityczne życia obecnej republiki. Podzielając istotną obserwację, że Kościół nie otworzył się dostatecznie na wartości języka i kultury afrykańskiej, obrońcy tej postawy nagle stracili moc odróżniania między wartościami i uprawnionymi aspiracjami mniejszości, a nieprawnym korzystaniem z władzy przez nacjonalistyczny rdzeń tej grupy, kosztem większości i innych grup mniejszościowych.

A jednak Episkopat wielokrotnie bronił podstawowej społecznej doktryny Kościoła i twardo opierał swoją analizę teoretyczną na sprawiedliwości i miłosierdziu. Wspólne listy pasterskie biskupów południowo-afrykańskich są dobrze znane w świecie. Ich przed-

miot i podskórna intencja są jasno ukazane w następującym cytacie z komentarza Ojca Finbara Synnotta OP: „niezwykła zupełnie koncentracja wspólnych listów pasterskich naszych biskupów na kwestii rasizmu wskazuje, że Kościół poznał, iż nie jest to jeden z wielu, lecz podstawowy problem moralnej sprawiedliwości w strukturze społecznej Południowej Afryki".

Nie jest więc rzeczą nierozsądną zbadać życie Kościoła w świetle odpowiedzi, jakich udzielił on temu wyzwaniu. Nie należałoby również zapominać o licznych wysiłkach i nieznanych poświęceniach ludzi świeckich i księży, ale nie one stanowią zasadniczy punkt tej analizy.

*

W opublikowanym swego czasu w „Herder Correspondence" artykule pewien autor oświadczył kategorycznie, że „żaden Hochhuth południowo-afrykański nie mógłby oczernić katolickich biskupów Południowej Afryki twierdząc, że zabrakło ich jasnych i częstych wypowiedzi na temat apartheidu". Choć istnieją zasadnicze różnice między sytuacją, której Kościół musiał stawić czoło w Niemczech nazistowskich i jego dzisiejszą sytuacją w Afryce Południowej, niemniej kryterium rozstrzygającym — a byłoby ono aktualne także i wtedy, gdyby Papież Pius XII i biskupi niemieccy przemówili otwarcie — będzie użytek zrobiony z doktryny głoszonej przez Kościół.

W 1957 roku episkopat określił główne zadania Kościoła słowami: „praktyka segregacji, jakkolwiek nie jest oficjalnie uznana w naszych Kościołach, charakteryzuje wiele naszych wspólnot kościelnych, naszych szkół, seminariów, klasztorów, szpitali i życie społeczne naszego narodu. W świetle nauki Chrystusa nie możemy dłużej jej tolerować. Przyszedł czas, by więcej pracować nad zmianą naszego serca i naszego życia, tak jak tego wymaga prawo Chrystusa. Jesteśmy hipokrytami, jeśli potępiamy apartheid w społeczeństwie południowoafrykańskim a tolerujemy go w naszych własnych instytucjach".

Wydaje się, że niestety ten szczególny dylemat będzie rozstrzygnięty, gdy przestaniemy publicznie apartheid potępiać. Podczas dziesięciolecia, które upłynęło po tej deklaracji, w Kościele nie została podjęta żadna próba wytyczenia trwałego programu reformy moralnej, psychologicznej i socjologicznej, dodania odwagi Afrykańczykom, Hindusom i Mulatom przez uznanie ich godności i funkcji w Kościele; spowodowania, aby biali zrozumieli ciężar swej odmowy uznania podstawowego związku, jaki istnieje między chrześcijanami, między ludźmi.

Stworzona przez Sobór okazja wprowadzenia w sposób śmiały, przemyślany, poprzez wyrzeczenia, reform wymaganych przez So-

bór i przez stan Kościoła w tym kraju, została prawie całkowicie zaprzepaszczona. Dyskusja nad poważnymi decyzjami, które czekają na podjęcie przez Kościół, była stale hamowana — prasa katolicka kontrolowana przez duchowieństwo była ganiona za każdym razem, gdy pojawiła się kontrowersja dotycząca socjalnej doktryny episkopatu.

Z drugiej strony pisma tych księży, którzy nie widzą możliwości zmian w aktualnej polityce rządowej, były krytykowane, ilekroć odwoływali się oni do możliwości użycia siły w tym kraju. Również, gdy pewna liczba świeckich manifestowała z plakatami przed katedrą w Johannesburgu, podczas Świąt Bożego Narodzenia w 1966 r., aby zaprotestować przeciwko możliwości zniszczenia afrykańskiego życia rodzinnego, odpowiedzią Msgr McGeougha na tę manifestację świadomych było powinszowanie miejscowemu biskupowi zdrowego rozsądku, którego dał dowód ignorując całkowicie troskę świeckich.

*

W sytuacji, gdy kler i zakonnicy są w większości pochodzenia zagranicznego, gdy maleje wciąż liczba powołań (miejscowe seminaria nie są bynajmniej pełne), problemy zakonów i zgromadzeń odgrywają decydującą rolę w stosunku Kościoła do kwestii rasowej. Weźmy przykład Jezuitów i Paulistów, dwóch bardzo małych wspólnot w tym kraju. W momencie, kiedy każda z nich szuka określenia swych zadań i form pracy w Afryce Południowej, stają przed nimi dwie możliwości — albo ostra, poważna konfrontacja, wykraczająca poza punkt, do którego krajowy kler i masa laików są gotowi lub zdolni iść ich śladem (Pauliści i Jezuici odmówili podjęcia tej możliwości, Pauliści wycofując się, a Jezuici poważnie ograniczając liczbę swoich członków w tym kraju); albo kontynuowanie dotychczasowej niejasnej i kompromitującej polityki, coraz trudniejszej do usprawiedliwienia w oczach młodych członków zakonu i świeckich tego kraju, tych społecznie świadomych.

Rząd wygrywa swą główną kartę wykorzystując władzę odmowy wystawiania lub odnawiania wiz. Tylko na przykładzie diecezji johannesburgskiej można zauważyć, jak Kościół zależny jest od zagranicznych misjonarzy — zaledwie jedna trzecia księży to ludzie, którzy urodzili się w Południowej Afryce. A przecież uległość wobec władzy jest bronią obosieczną. Nakłada ona skutecznie kaganiec księżom miejscowym i cudzoziemskim, gdy, jak to niedawno zdarzyło się Paulistom, ich przełożeni dobrowolnie zabraniają im głosić kazania o moralnych aspektach rasizmu i polityki.

Żaden cień niepokoju nie zmącił zadowolonej twarzy Kościoła,

gdy doszło to do wiadomości publicznej. Także usunięcie pewnego księdza z Afryki Południowo-Zachodniej, w tym samym czasie, nie było badane przez episkopat. Nasuwa się pytanie, ilu księży było przenoszonych z woli zwierzchników kościelnych dla uniknięcia starć z państwem.

*

Koncentrować się tylko na władzy episkopatu i kleru to, być może, patrzeć na Kościół po prostu jak na instytucję. Jakie są więc postawy, przyzwyczajenia i priorytety świeckich? Segregacja *de facto* na wszystkich poziomach życia Kościoła, z pewnymi wyjątkami, honorowanymi, ale nielicznymi, jest absolutnie niekwestionowana zarówno przez Afrykańczyków jak i nie-Afrykańczyków. Kościół jako wspólnota cierpi tutaj na te same ograniczenia, które spostrzega się wszędzie, ale rozbicie jest jeszcze komplikowane przez wszystkie bariery segregacji i przesądów rasowych. Nie ma żadnego dowodu, że większość katolików białych jest zgorszona surową separácją wspólnot wewnątrz Kościoła na zasadzie koloru skóry; są jednak pewne dowody na to, że katolicy Afrykańczycy, Hindusi i Kolorowi odczuwają gorzko ten podział ras w Kościele. Powoli opinia nie-białych wyraża się coraz bardziej otwarcie — w kilku afrykańskich parafiach Johannesburga wybory rad parafialnych zostały zawieszone, ponieważ obawiano się, by młodzi Afrykańczycy, bardziej wojowniczy, nie przejęli kontroli nad radami; niebezpieczeństwo bardziej symboliczne niż realne, ponieważ zakres władzy tych organizmów jest poważnie ograniczony. Fakt, że inspiracji tej wojowniczej postawy szukać należy raczej w nacjonalizmie afrykańskim niż w wychowaniu chrześcijańskim, jest sprawą, nad którą episkopat i biali katolicy powinni się dobrze zastanowić.

W parafiach i instytucjach białych, zapominając o wielkim zgorszeniu biednych, decyduje się o kolejności potrzeb bez oglądania się na sytuację Kościoła jako całości. W Johannesburgu, prowadzony przez zakonnice szpital, przeznaczony wyłącznie dla białych, musi zostać przebudowany i będzie kosztować 1.250.000 R. (2 rand = 1 Ł). W Pretorii szkoła dla biednych chłopców kierowana przez Braci Szkół Chrześcijańskich (wspólnoty stworzonej, o ironio, dla nauczania biednych) musi być przebudowana za cenę 800.000 R. Ta suma jest ekwiwalentem rocznego budżetu całego narodowego systemu szkół misyjnych, który obejmuje 90.000 uczniów. W parafii Rosebank, bogatym, północnym przedmieściu Johannesburga, przebudowuje się kościół za sumę 87.000 R. podczas gdy afrykańscy księża z Soweto piszą listy, żeby wyżebrać pomoc na budowę kościoła, kosztującego mniej niż 10% tej sumy.

Podział księży faworyzuje zdecydowanie białe parafie (klasa średnia umie z pewnością jasno określać swe wymagania). Podział nauczających zakonników nie jest lepszy. W diecezji johannesburgskiej, najważniejszej w kraju z każdego punktu widzenia, uczy 279 zakonnic w szkołach „białych" i tylko 39 w szkołach misyjnych dla nie-białych. 14 księży i 51 braci, którzy uczą w diecezji, robi to w szkołach „białych". Liczba katolików białych i nie-białych w diecezji wynosi odpowiednio około 70.000 i 140.000. Istnieją pewne ważne przyczyny, z powodu których Kościół nie sprawuje bezpośredniej kontroli nad większością tych rozbieżności — rząd zamknął liczne szkoły misyjne i utrudnił pracę tym, które jeszcze istnieją — jednak nie tłumaczy to generalnej skłonności do faworyzowania białych katolików, skłonności, którą cała analiza wykazuje.

*

Misyjny system szkolny, dla którego w przeszłości katolicy wszystkich ras ponieśli znaczne ofiary, musi być dogłębnie przeanalizowany, aby można było zdecydować, czy powinien on dalej istnieć. Tak na przykład ofiary wymagane od afrykańskich świeckich nauczycieli, którzy otrzymują 75% nędznych pensji płaconych w szkołach rządowych, są ciężkim zarzutem wobec Kościoła jako całości a szczególnie wobec bogatych białych katolików. Klasy w szkołach afrykańskich są przeważnie dwukrotnie liczniejsze, kwalifikacje nauczycieli niezwykle niskie, dodatkowych świadczeń nauczyciele nie otrzymują. Pomoce szkolne i urządzenia sportowe są na ogół prymitywne. Dydaktyczne osiągnięcia tych szkół mogą być przypisane tylko heroicznym wysiłkom tych, którym zależy na ich istnieniu. Jeśli Kościół ma istotnie pełnić funkcję rzecznika pojednania — wbrew życzeniom aż nazbyt licznych zwolenników dyskryminacji i podziału — to stan świadomości (ignorancja) i postawa (obojętność) katolików nie dają mu do tego danych.

Z powodu paradoksalnej natury chrześcijańskiej obecności w świecie jest, być może, rzeczą nie tak bardzo zaskakującą, że właśnie niewielka liczebnie grupa zakonnic kontemplacyjnych potrafiła bardzo skutecznie odpowiedzieć na wezwanie współczesnego społeczeństwa i posoborowego Kościoła. Małe Siostry od Jezusa przekroczyły rasowe bariery naszego społeczeństwa w sposób bardzo obiecujący dla zdrowia Kościoła. Karmelitanki mają odwagę i szerokość spojrzenia pozwalające im pójść tym samym śladem, jakkolwiek nie mają one jeszcze tego stopnia pewności i poczucia bezpieczeństwa, które pochodzi, częściowo przynajmniej, z faktu, że raczej inspirowało się Sobór niż było inspirowanym przez niego. Otwarty mistycyzm tych wspólnot (i małego ruchu

z Schönstatt, który nie zna żadnej formy segregacji), wspomagany przez ich kompletną identyfikację z nieposiadającymi, musi wzrastać, aby wzmocnić tych, którzy są już aktywni i tych, którzy powinni zaangażować się w bardziej polityczne aspekty walki o społeczną sprawiedliwość.

*

Znaleźli się niedawno świeccy, których akcja polityczna była dość radykalna na to, aby ściągnąć na nich całą gamę środków represji mających onieśmielić i nastraszyć: banicję i wygnanie: Dennis Brutus, David Craighead, Hyacinth Bhengu reprezentują mały ośrodek, który nie opuścił Kościoła, jakkolwiek Kościół nie ofiarował im niczego poza niewiele znaczącą i nieśmiałą publiczną aprobatą. Można jedynie zgadywać, jaka jest liczba tych, którzy opuścili Kościół w poszukiwaniu ludzkiej godności i walczącej opozycji wobec tyranii. Brak charyzmatycznego przewodnictwa ze strony biskupów, brak dyrektyw, które mogłyby skłonić wiernych do decyzji pociągających za sobą konieczność ofiar, cicha akceptacja status quo przez księży świeckich z klasy średniej, brak świadomości chrześcijańskiej, społecznej i politycznej u członków Kościoła należących do klasy pracującej — takie są oznaki prawdziwego stanu Kościoła katolickiego w Afryce Południowej. Może Kościół nie musi być modlącą się partią walczącą z apartheidem, ale nie powinien też składać się ze śpiących apostołów.

Kościół podejmuje pojedyncze próby przystosowania się do potrzeb i wartości różnych kultur afrykańskich: instytut misjologiczny bada adaptację zwyczajów i tradycji afrykańskich do liturgii; laboratoria językowe dbają o przedłużenie świetnej tradycji Kościoła, którego misjonarze mówią językiem swego ludu; inne tego typu przykłady mogłyby służyć obronie Kościoła, jednak nie osłabiłyby one przesłanki tego artykułu — że biorąc ogólnie, Kościół czyni zbyt mało, by wychować chrześcijan dojrzałych i odpowiedzialnych, zdolnych zaprzeczyć fałszywym wartościom społeczeństwa południowo-afrykańskiego i żyć we wspólnotach, które są zalążkiem, a jednocześnie alternatywą integracji dla nich samych i niosącą wartość innym.

Gdyby Kościół zajął bardziej nieustępliwą postawę w stosunku do rasizmu i niesprawiedliwości — jest to możliwość i, być może, konieczność nie dyskutowana w łonie Kościoła — jakie byłyby tego konsekwencje? Całkowite oddalanie się katolików białych od Kościoła, natychmiastowe zmniejszenie się instytucjonalnej struktury i utrata finansowego wsparcia, możliwa utrata szkół misyjnych, jadowita kampania antykatolicka i, być może, prześladowa-

nia; wyzucie z posiadania większości księży i zakonników zagranicznych. W rzeczywistości cała struktura Kościoła i społeczeństwa zostałaby postawiona pod znakiem zapytania, od celibatu do struktury instytucjonalnej, od kapitalizmu po służbę wojskową.

Nie było moim zamiarem w tym artykule szczegółowo wskazywać, wobec jakich alternatyw stoją dziś katolicy i inni chrześcijanie w Afryce Południowej. Co jest ważne, to uwidocznić, że katolicy w świecie w niewielkim bardzo stopniu przyczynili się do tego, aby nam (i sobie samym) wyjaśnić sprawy, które stają przed nami, i zadania, które na nas spoczywają. Gdzie są katolicy, którzy poszli tak daleko jak Brytyjska Rada Kościołów próbując wziąć na siebie chrześcijańską odpowiedzialność wobec południowej części Afryki i jej mieszkańców?

Paul Goller
tłum. wp

Artykuł, który zamieszczamy z niewielkimi skrótami, ukazał się w „Pax Romana Journal", 5 (1967).

CZY TA RZEKA WSIĄKNIE W PIASEK?

Południowa Afryka rządzona jest, jak wiadomo, metodami autorytarnymi. Sposób zarządzania krajem niewiele odbiega od dawnych wzorów patriarchalnych. Stąd też zamieszki studenckie budzą tam, wśród starszej części społeczeństwa, przede wszystkim zdumienie i niesmak, czynniki rządzące prowokują zaś do gwałtownych i ostrych represji. Burzycieli spokoju publicznego, nosicieli niebezpiecznych idei usuwa się po prostu natychmiast z uczelni, często zamyka w więzieniu, demonstracje i wiece rozpędza się policyjnymi pałkami, natomiast społeczeństwo informuje się krótko, iż „grupka rozwydrzonych agitatorów doprowadziła znowu do pożałowania godnych wybryków smarkaczy". Często też okrzykuje się demonstrantów „głupią, niemoralną bandą komunistów".

A o cóż w gruncie rzeczy chodzi owym parszywym owcom w Południowej Afryce? Po pierwsze — jak większości ośrodków studenckich w ostatnich latach na całym świecie — o poszerzenie zakresu wolności i uprawnień akademickich. Na tym jednak problem się nie kończy. Specyficzne zagadnienia Afryki Południowej,

zarówno ekonomiczne, jak i społeczne — cała polityka apartheidu w szkołach, urzędach, w dzielnicach zamieszkania rodzi w najlepszych jednostkach stanowczy protest przeciwko całemu systemowi, chęć obalenia wszystkich jego zasad. Tymczasem więź między studentami na uczelniach jest minimalna, osłabiana permanentnie przez system uniwersytecki izolujący od siebie młodych na każdym kroku, zadręczający ich nieustannie całą siecią administracyjnych zakazów i nakazów. Wszystkim za wszystko grozi w każdej chwili wydalenie z uczelni, kary i sankcje aż po więzienie włącznie. Trudno więc w takiej sytuacji o jakąkolwiek dalej posuniętą solidarność w działaniu, czy też nawet o wspólną pracę nad sposobami rozwiązania południowo-afrykańskich konfliktów. W każdym jednak razie rosną w Południowej Afryce szeregi krytycznie wobec sytuacji ustawionej młodzieży, gotowej rzucić wyzwanie wszystkim, którzy obojętnie przyglądają się niesprawiedliwości i krzywdzie społecznej we własnym kraju. Szkoda tylko, że z biegiem czasu większość tych młodych ludzi da sobie pewnie spokój z krytycyzmem i wyzwaniami stawianymi społeczeństwu i wybierze beztroską małą stabilizację w systemie, który chcieli zmienić. Czy ruch studencki musi być zawsze jak rzeka wsiąkająca w suche piaski establishmentu?

Na razie jednak działa w Afryce Południowej organizacja studencka „Chrześcijański Ruch Uniwersytecki" (University Christian Movement). Organizacja powstała w grudniu 1966 roku. Pierwsza konferencja odbyła się w lipcu 1967 r. w Grahamstown. Udział w Ruchu zgłosiło 6 Kościołów: anglikański, luterański, katolicki, prezbiteriański, kongregacjoniści i metodyści. Do U.C.M. należą przede wszystkim studenci, poza tym trochę astystentów i profesorów. Za główny cel swego istnienia postawił sobie U.C.M. życie na świadectwo wierze i nauce Chrystusa we wspólnocie akademickiej, dalej modlitwę i studia biblijne, ekumeniczny dialog chrześcijan różnych wyznań (w Konstytucji U.C.M. podkreśla się, że w ramach filozofii chrześcijańskiej nie bazuje on na żadnym ściśle określonym stanowisku teologicznym), krzewienie wspólnoty akademickiej w imię i na chwałę Chrystusa. Nie o tym jednak chciałem przede wszystkim pisać. U.C.M. zdeklarował się wprawdzie jako ruch nie polityczny, ale już w Konstytucji tej organizacji znaleźć można punkty określające dosyć wyraźnie jej działalność polityczno-społeczną. „Ruch zrzesza młodzież z różnych środowisk społecznych i różnych ras. Zadaniem naszym jest rozwijanie i umacnianie wspólnoty młodych wewnątrz organizacji i poza nią. Bez szerokich form wspólnego życia i wzajemnej sympatii nie może istnieć wspólnota i nie może istnieć miłość chrześcijańska". W tej właśnie dziedzinie U.C.M. prowadzi szeroko zakrojoną działalność

organizując dyskusje, spotkania, konferencje i obozy letnie dla swoich członków. W sytuacji Afryki Południowej, wobec jej problemów społeczno-rasowych jest to chyba najlepsza robota, jaką można prowadzić wśród młodych na szeroką skalę. Tym bardziej, że, jak już pisałem, system uniwersytecki w Afryce Południowej działa jedynie na rzecz utrzymywania istniejących podziałów i pogłębiania izolacji i wzajemnej nieufności. Oczywiście, wyżej wymieniona działalność U.C.M. pozostaje więc w konflikcie z tradycyjnymi wzorami życia w Południowej Afryce i jego sytuacja polityczna wcale nie jest łatwa. Ruch ten spotyka się często z niezrozumieniem, a nawet potępieniem ze strony państwa, opierającego się na zasadach apartheidu i głębokich różnic społecznych, często także znajduje się w dwuznacznej sytuacji wobec Kościoła. Ruch U.C.M. może jednak działać w ramach uprawnień przyznawanych tradycyjnie organizacjom chrześcijańskim kładącym główny nacisk na swe funkcje natury religijnej.

„Jeżeli przez zaangażowanie polityczne rozumie się zaangażowanie w Człowieka i jego sprawy — wtedy, oczywiście — U.C.M. jest także ruchem politycznym", mówią o sobie członkowie organizacji. I dodają taką oto wymowną deklarację:

„Uznajemy
naszą odpowiedzialność za udział w tworzeniu się społeczeństwa opartego na aktach przemocy i niesprawiedliwości i naszą współwinę. Wyznajemy naszą obojętność wobec cierpień bliźnich, wynikającą z tej obojętności niewiedzę, hańbę, jaka spada na nas z powodu braku poczucia winy za to wszystko.

Pragniemy

— podjąć próbę uczciwej samokrytyki i pracy nad sobą, stworzyć sprawiedliwsze i lepsze społeczeństwo w imię obowiązków spoczywających na nas, Chrześcijanach,
— zaangażować się w walkę ekonomiczną o zniwelowanie podziałów społecznych, zaprzestanie wyzysku pracy ludzkiej i sprawiedliwe wynagradzanie ludzkiego wysiłku,
— przyłożyć się do akcji szerokiego rozwoju oświaty narodowej i głęboko przeanalizować warunki, w jakich odbywa się nauczanie Afrykańczyków oraz określające tę sprawę przepisy prawne,
— rozważyć sprawę zakresu i możliwości zaangażowania Kościoła w problemy Południowej Afryki.

Zdajemy sobie sprawę z trudności, jakie napotykamy i będziemy napotykać na drodze do realizacji naszych zamierzeń ze strony tych, w których ręku jest siła. Wiemy dobrze, że tymi czy innymi metodami mogą oni z najwyższą łatwością zniszczyć naszą orga-

nizację. Jednocześnie wierzymy, że możni tego świata nigdy nie potrafią unicestwić sprawy, o którą walczymy".

Jak widać, młodzież Afryki Południowej poczuwa się w swoich wysiłkach do wspólnoty z wszystkimi na świecie, którzy dążą obecnie do reformy społeczeństwa na lepszych i sprawiedliwszych zasadach. Nie tak bardzo więc może boi się pałek policyjnych i relegacji ze swoich uczelni. Pozostaje życzyć powodzenia. Powraca jednak pytanie: czy ruch studencki musi zawsze pozostawać rzeką, która wsiąka z czasem w suche piaski establishmentu?

Na podstawie nr 1 czasopisma UCM „One for the Road" (Razem w drodze), wydanego w Braamfontein, Afryka Południowa, oprac. em.

ANTONI TOKARCZYK

WALKA Z NIEWOLNICTWEM AFRYKAŃSKIM

•

Niewolnictwo istniało od najdawniejszych czasów na wszystkich zamieszkanych kontynentach naszego globu. Afryka nie była bynajmniej od niego wolna. Zwyczaj trzymania niewolników wśród ludności murzyńskiej panował powszechnie. W niewolę można się było dostać w czasie wojny na polu bitwy, podczas zbrojnej napaści obcego plemienia lub wpadając w pułapkę pospolitych rozbójników. Ponadto w niewolę zaprzedawano się za długi. To rodzime odwieczne niewolnictwo afrykańskie nie było jednak ani w części tak straszne jak pobyt na plantacjach amerykańskich i zachodnio-indyjskich. W obrębie rodziny murzyńskiej niewolnik miał swoje miejsce i prawa. Był traktowany w kategorii domowników. Ponadto rozmiarami niewolnictwo rodzime w Afryce było w każdym razie mniej liczne od niewolnictwa panującego w owych czasach na kontynencie azjatyckim.

Tak przynajmniej twierdzą Z. Marsh i G. W. Kingsnorth, autorzy wydanej w Anglii pracy pt. *Wstęp do historii Afryki Wschodniej.* Oni, oraz J. D. Fage, twórca pochodzącej z tego samego czasu książki *Wstęp do historii Afryki Zachodniej* [1], poświęcają sporo miejsca niewolnictwu afrykańskiemu i walki z nim na przestrzeni dziejów.

Afryka jak wiadomo była niezależnie od rodzimego niewolnictwa terenem penetracji cudzoziemskich łowców ludzi od co najmniej 2000 lat. Europejczycy włączyli się do tego procederu stosunkowo późno, jeżeli nie liczyć starożytnych poławiaczy czarnych niewolników działających z ramienia Imperium Romanum. Dopiero od XV wieku Portugalczycy zaczynają przywozić czarnych z Afryki Zachodniej i przez pewien czas uzyskują na to nawet coś w rodzaju międzynarodowego monopolu. Ale już w XVI wieku

[1] Zoë Marsh i G. W. Kingsworth, *An Introduction to the History of East Africa,* Cambridge 1961. J. D. Fage, *An Introduction to the History of West Africa,* Cambridge 1962.

obok nich działają konkurenci z innych państw zachodnioeuropejskich, posiadających rozwiniętą flotę. W XVII wieku na widowni pojawiają się Holendrzy, Francuzi, Duńczycy, Niemcy i Szwedzi, nad którymi jednak wyraźną przewagę uzyskują Anglicy. Oni to następnie do roku 1780 przejmują połowę całego handlu używając równocześnie 200 statków niewolniczych mogących pomieścić 50 000 murzynów. Dopiero drugie po nich miejsce mają wówczas Francuzi a trzecie inicjatorzy niesławnego procederu, Portugalczycy, przewożący równocześnie 10 000 niewolników przez ocean. Angielskie statki, pochodzące z Liverpoolu, Bristolu i Londynu, były własnością całych towarzystw lub poszczególnych osób. Rozwijające się w angielskich Indiach Zachodnich plantacje cukru domagały się nieustannie coraz to większych ilości czarnej siły roboczej. W porównaniu z nimi obszary dzisiejszych południowych Stanów Zjednoczonych stanowiły dość skromne zaczątki uprawy cukru, tytoniu i bawełny. Trzon handlu niewolniczego znajdował się przeto na Antylach.

Trudno sobie dziś nawet uzmysłowić wagę, jaką przywiązywała gospodarka tych XVIII-wiecznych państw morskich do handlu niewolniczego. Był on tak zyskownym i ugruntowanym procederem, że na dobrą sprawę nikt nie ośmielał mu się z razu przeciwstawiać. Kościoły różnych wyznań albo ów problem moralny starały się omijać, albo też na drodze zawiłych operacji doktrynalnych usprawiedliwiać. Ekonomiści i wojskowi nie wyobrażali sobie nowoczesnej cywilizacji bez pracy niewolniczej.

Jest rzeczą nader interesującą, iż idea obalenia niewolnictwa poczyna kiełkować właśnie w XVIII wieku, który był apogeum niewolniczego procederu. Co więcej, rozwija się ona właśnie tam, gdzie zaangażowanie w handel niewolnikami było najsilniejsze. W tej samej Anglii, której najpotężniejsza flota niewolnicza jest ostoją idei zniewolenia czarnych, pojawiają się w XVIII wieku ludzie, którzy wyraźnie wątpią w słuszność i przydatność całego procederu. Nie tylko bowiem potępiają niewolnictwo filozofowie jak Locke, poeci jak Pope, pisarze jak Defoe, niektórzy politycy i duchowni. Nie tylko idee twórców Stanów Zjednoczonych i rewolucji francuskiej zaczynają podważać dawne nawyki myślenia. W roku 1776 Adam Smith uzasadnia w dziele *O bogactwie narodów*, że — o dziwo — praca ludzi wolnych jest bardziej opłacalna! Ten racjonalny nurt myśli ekonomicznej odegra z czasem rolę potężnego sojusznika szlachetnych lecz operujących wyłącznie argumentami uczuciowymi abolicjonistów.

Tymczasem po placach targowych, rynkach prowincjonalnych miasteczek angielskich i jarmarkach zaczyna wędrować popularny kaznodzieja John Wellesley, który w roku 1774 opublikował bro-

szurę *Myśli na temat niewolnictwa.* Niewolnictwo — mówi on — jest niemoralne. Nie ma moralnej odnowy bez obalenia niewolnictwa.

Początkowo jednak abolicjoniści stanowili na pozór śmieszną garstkę maniaków.

Społeczeństwo w ogólnej masie uważało niewolnictwo za coś oczywistego i niezbędny czynnik pomyślności. Nie zdawano sobie zresztą zupełnie sprawy ze szczegółów tego procederu. Wielu wybitnych polityków i wojskowych mniemało, że niewolnictwo — choć samo w sobie pożałowania godne — musi trwać, gdyż w przeciwnym razie wielka flota niewolnicza zostałaby zredukowana, setki marynarzy straciłoby zajęcie, a brytyjska marynarka wojenna nie miałaby wyszkolonych rezerw żeglarskich na wypadek wojny. Tak w dobrej wierze mniemał np. Nelson. Inni mówili, że zaprzestanie przez Anglię handlu niewolnikami wcale sprawy Murzynów nie polepszy, gdyż natychmiast skorzystają z tego inne państwa europejskie, które chętnie kosztem Anglików zajmą opróżnione przez brytyjskich konkurentów miejsce. Przede wszystkim obawiano się pod tym względem Francji, z którą zresztą przyszło toczyć niebawem wojny na śmierć i życie. W parlamencie obie główne partie polityczne obstawione były posłami nasłanymi przez zachodnio-indyjskich plantatorów. Ci ludzie bez trudu mogli kupować fotele parlamentarne, co było wówczas powszechnie praktykowane. A jednak...

A jednak wpływ abolicjonistów wzrasta. W drugiej połowie XVIII wieku prawnik Granville Sharp wywołuje skandal wokół Murzyna Jonathana Stronga, sprowadzonego przez swego pana, byłego plantatora, do Anglii, brutalnie pobitego a następnie po odratowaniu sprzedanego na nowo. Sharp zmusza Sąd Najwyższy do wydania orzeczenia, czy na Wyspach Brytyjskich w ogóle wolno mieć niewolników? Śliska sprawa, bo w tym czasie w Anglii żyje 14 000 Murzynów, których właściciele, wracając z kolonii do ojczyzny, przywieźli ze sobą. Jeżeli sąd orzeknie, że trzeba ich uwolnić, to wpływowi właściciele stracą ogółem 70 000 funtów, a społeczeństwo brytyjskie musi się zaopiekować 14 tysiącami negrów bez zawodów i środków do życia.

Trzeba pamiętać, że w tym samym czasie w samej Anglii w kopalniach pracują mężczyźni, kobiety i dzieci, nie wychodzące czasami przez cały tydzień spod ziemi z wyjątkiem niedziel, że wiesza się nieletnich przyłapanych na kradzieży bułki ze straganu, a w przędzalniach zatrudnia się 5-letnie dzieci z sierocińców po 12 godzin na dobę, przy czym specjalni dozorcy biją je, gdy w trakcie pracy zasypiają. W takim społeczeństwie trudno było

wykrzesać iskrę współczucia dla tysięcy czarnych, cierpiących za oceanem. Ale mimo wszystko w roku 1778 Sharp zwycięża. Sąd Najwyższy uznaje niewolnictwo na Wyspach Brytyjskich za bezprawie.

W 1786 r. kwakrzy angielscy zakładają komitet do walki z niewolnictwem. W ich szeregach znajduje się Sharp, Tomasz Clarkson i niejaki John Newton, osobliwa postać, bo człowiek, który w młodości sam pracował na pokładach statków niewolniczych, a teraz jest autorem płomiennego hymnu przeciw niewolnictwu i fanatycznym abolicjonistą. Ludzie z tego ugrupowania pod żartobliwą nazwą „świętych" wnikają do parlamentu i udaje im się zdobyć znakomitego przywódcę. William Wilberforce, uroczy, popularny dandys londyński, bogaty, utalentowany, osobisty przyjaciel premiera Pitta, pod wpływem Johna Newtona staje na czele ruchu abolicjonistów. Jest świetnym mówcą i w parlamencie nosi miano „słowika izby". Nie wiąże się z żadną partią, a jednocześnie swoją indywidualnością potrafi zjednać sobie polityków różnych ugrupowań. Ale wojny napoleońskie opóźniają starania abolicjonistów. Anglia żyje wojną. Proponowane reformy okrzyknie się jako niepatriotyczne. Dopiero po śmierci Pitta nowy premier, Fox, okaże się prawdziwym fanatykiem obalenia handlu niewolnikami. Mimo trwającej wojny w roku 1807 na terenie całego imperium brytyjskiego obowiązuje zakaz handlu niewolnikami. Brytyjczykom nie tylko nie wolno sprzedawać i kupować niewolników, ale nawet od roku 1808 brytyjska marynarka wojenna ściga statki wiozące przez ocean Murzynów pod brytyjską banderą.

Prowadzona od roku 1788 systematyczna kampania abolicjonistyczna zaczęła osiągać rezultaty nie tylko z powodów ideowych. Rewolucja przemysłowa, społeczna i demograficzna, jaką przeżyły Wyspy Brytyjskie po wojnach napoleońskich, zmieniła układ sił w metropolii i doprowadziła do powstania nowych kolonii oraz terenów ekspansji. J. D. Fage zwraca uwagę na mało znany fakt, że za czasów panowania tylko jednego monarchy, Jerzego III, ilość ludności Wielkiej Brytanii podwoiła się. Plantatorzy zachodnio-indyjscy utracili swą pozycję z chwilą, gdy w Indiach właściwych rozwinęła się konkurencyjna, tańsza uprawa trzciny cukrowej przy użyciu do pracy siły najemnej. Antyle przestały mieć monopol na eksport do metropolii, dotychczas chroniony specjalnymi ustawami celnymi. W dodatku rabunkowa gospodarka na wyspach zachodnio-indyjskich doprowadziła w wielu wypadkach do erozji i wyjałowienia gleby. Nie bez znaczenia wreszcie były wybuchające raz po raz bunty niewolników. Plantatorzy trwali w coraz to bardziej zaciekłym uporze, ale ich era przemijała. W roku 1823 powstaje w Anglii Towarzystwo Antyniewolnicze, do którego obok

starych weteranów w rodzaju Wilberforce'a wchodzi szereg nowych, wybitnych osobistości ze sfer politycznych i kulturalnych. Walka z niewolnictwem zaczyna być również i wygodnym pretekstem do rozwijania ekspansji kolonialnej. Idee szlachetne i mniej szlachetne splatają się nie po raz pierwszy w dziejach świata. Nadal jednak na terenie imperium żyją miliony niewolników, którzy dostali się w niewolę przed ustawami z lat 1807—8. Im z kolei wolność przynosi akt wydany w miesiąc po śmierci Wilberforce'a, w roku 1833.

Wbrew apokaliptycznym przewidywaniom plantatorów nie nastąpiła w wyniku owej ustawy ani anarchia, ani kompletna ruina gospodarcza. Plantatorom wypłacono 20 milionów funtów tytułem odszkodowania. Czarni nie chcieli jednak pracować jako najemnicy. Właściwie nie bardzo wiedzieli, co z sobą począć. Tymczasem zaczęto zastępować ich sezonowymi najemnikami tu i ówdzie ze znacznie lepszym rezultatem finansowym i produkcyjnym. W Afryce Południowej rozgniewani na abolicjonistyczne ustawy angielskie Burowie wywędrowali jak jeden mąż w liczbie 10 000 do wnętrza kontynentu, by tam nadal bezkarnie uprawiać niewolnicze praktyki. W Afryce Wschodniej, która jeszcze wówczas nie była podzielona między mocarstwa kolonialne, nominalny władca wybrzeży, sułtan Zanzibaru i zarazem protegowany angielski, Seid Said, od lat rozbudowywał handel niewolniczy stawiając swoich protektorów w coraz bardziej dwuznacznej sytuacji.

Na Atlantyku natomiast w pierwszej połowie XIX wieku rozwój sytuacji zdawał się potwierdzać najgorsze przepowiednie tych, którzy ostrzegali przed abolicjonizmem. Miejsce angielskich handlarzy żywym towarem zajęli pośpiesznie przedstawiciele innych narodów europejskich, wśród których zresztą niemało też uwijało się i północno-amerykańskich kapitałów. Zamiast maleć, ilość transportowanych niewolników z Afryki przez Atlantyk rosła! Teraz zarówno prestiż rządu brytyjskiego jak również i interesy jego obywateli znalazły się w niebezpieczeństwie. Marsh i Kingsworth piszą, iż rząd angielski wydał w tym czasie nie mniej jak około miliona funtów na łapówki dyplomatyczne, by nakłonić w latach 1815—25 wszystkie państwa morskie do wyjęcia handlu niewolnikami spod prawa. Ale były to tylko papierowe deklaracje. W 1810 roku przewieziono przez Atlantyk około 85 000 Murzynów. W jednym tylko natomiast roku 1830 przetransportowano ich już 125 000... Trzeba było długich zabiegów, by poszczególne państwa zgodziły się na kontrolowanie przez Brytyjczyków swoich statków, pod warunkiem wzajemności. Tyle tylko, że floty pozostałych mocarstw były o wiele mniejsze, a ich rządy bez porównania mniej skłonne do ścigania handlarzy. Aż do roku 1870 brytyjskie krą-

żowniki uganiały się — na ogół bezskutecznie — wzdłuż wybrzeży Afryki Zachodniej za statkami niewolniczych flot.

Niemałą winę w tych trudnościach zdławienia handlu ludźmi ponosili Amerykanie. W miarę jak europejscy handlarze niewolnikami musieli schodzić z pola, zaczęli oni coraz intensywniej zajmować miejsca dotychczasowych konkurentów. Rząd amerykański odrzucał zapamiętale jakiekolwiek sugestie zezwolenia na przeszukiwanie statków płynących pod gwiaździstą banderą przez brytyjskie patrole. Nie chodziło tu wyłącznie o prestiż młodej republiki, lecz także, a może nawet przede wszystkim, o interesy amerykańskich handlarzy niewolników. Wojna amerykańsko-angielska, jaka wybuchła w roku 1814, wywołana była między innymi nie tylko próbami porywania marynarzy USA i wcielania ich do własnej floty, lecz również rewizjami przeprowadzanymi na amerykańskich statkach niewolniczych przez rozgoryczonych kapitanów brytyjskich krążowników, którym ładunki żywego towaru umykały bezkarnie pod osłoną „pasów i gwiazd".

Właściwie dopiero w czasie amerykańskiej wojny domowej, kiedy rząd USA serio zaczął współpracować w akcji wychwytywania transportów niewolniczych, cała ta długa, kosztowna i pochłaniająca ofiary w ludziach impreza morskich patroli przyniosła rezultaty.

Najpóźniej uporano się z niewolnictwem w Afryce Wschodniej. Popierany i popierający Anglików w tym rejonie Oceanu Indyjskiego sułtan Zanzibaru szedł na wszelkie ustępstwa, byleby tylko wolno było jego karawanom niewolniczym bezkarnie grasować w głębi kontynentu.

Najważniejszym szlakiem karawanowym był ten, który wyruszał ze wschodnio-afrykańskich portów Bagomojo, Saadani lub Pangani i wiódł na zachód, przez krawędź płaskowyżu do Tabora, głównego targowiska niewolniczego w tej części wnętrza Afryki. Osada Tabora, założona w pierwszych dziesiątkach XIX wieku, w 20 lat później składała się z wygodnych, a nawet okazałych — jak to z oburzeniem opisywali europejscy podróżnicy — rezydencji obronnych i szałasów, zamieszkałych przez 25 Arabów i paru Hindusów. Kupcy ci, otoczeni armią niewolników i nałożnic, mogli sobie pozwolić na sprowadzanie z wybrzeża najkosztowniejszych sprzętów i ubiorów, gwarantujących im życie wygodne i przyjemne. Z Tabora szlak karawanowy rozgałęział się. Jedno jego ramię szło na północny zachód przez Karagawe nad brzegi jeziora Wiktorii, oraz na tereny dzisiejszej Ugandy. Drugie ramię szlaku niewolniczego kierowało się wprost na zachód nad jezioro Tanganika, do nowopowstałej osady-targowiska Udżidżi i dalej aż po górne dorzecze Konga. Inną popularną drogą niewolniczą był szlak

południowy, z portu Kilwa nad jezioro Niasa (terytorium dzisiejszej republiki Malawi). Natomiast złą sławą pośród amatorów „żywego hebanu" cieszyła się droga północna z Tanga nad jezioro Wiktorii i druga, z Mombasa przez Kilimandżaro. Zamieszkujące te obszary wojownicze plemiona tubylcze, przede wszystkim pasterscy Masajowie, dla których wojna była najzaszczytniejszym i właściwie jedynym godnym męża zajęciem, wyrzynały w pień arabskich intruzów. Z tej to właśnie przyczyny terytorium Kenii było niemal całkowicie wolne od najazdów łowców ludzi.

Ale z chwilą kiedy wobec opinii własnej i międzynarodowej rząd angielski zaangażował się w akcję zwalczania niewolnictwa, trzeba było wobec „sojusznika" z Zanzibaru przyjąć kurs ostrzejszy. Początkowo więc w roku 1822 tzw. Traktatem Moresby zakazano poddanym sułtana sprzedaży niewolników na wyspę Mauritius i do Indii. Lecz główne transporty płynęły z Zanzibaru do Omanu w Arabii, więc w 20 lat później Anglicy żądają zakazu eksportu czarnych także i do Arabii. Wobec siły sułtan kapituluje, egzekwowanie wszelako zakazu oddaje w ręce marynarki brytyjskiej. Następuje teraz okres niekończących się przeszukiwań płytkich wód przybrzeżnych przez krążowniki brytyjskie, gdzie w labiryntach wysepek kryją się „dhow" handlarzy arabskich. Dochodzi do krwawych starć i pościgów. Pochwyceni na oceanie handlarze z reguły twierdzą, że niewolnicy są po prostu załogą żaglowca. W roku 1870 na czterysta przeszukanych żaglowców arabskich zaledwie 11 zdołano zidentyfikować jako statki niewolnicze i uwolnić ich ludzki ładunek. A w latach 1867—69 na uratowanych z transportów 2500 niewolników handlarzom udało się przemycić około 37 000 ludzi! Wstrząsające raporty Livingstona z wnętrza Afryki i przedłużająca się zabawa w kosztowną ciuciubabkę skłoniła Anglików do kroków stanowczych wobec sułtana Bargasza. Poseł Sir Bartle Frere pod groźbą blokady morskiej Zanzibaru zmusza monarchę do wyjęcia niewolnictwa spod prawa we wszystkich swoich posiadłościach. W 1873 roku brama targu niewolniczego w Zanzibarze zostaje zamknięta na zawsze.

Ale wschodnio-afrykańscy handlarze niewolników nie myśleli kapitulować. Nie pochwalając ich procederu musimy zrozumieć to prymitywne społeczeństwo arabsko-murzyńskich mieszańców, od szeregu pokoleń traktujące połów niewolników jako tradycyjne zajęcie. Jeżeli obalenie niewolnictwa natrafiło na tak wielkie opory w cywilizowanych społeczeństwach zachodnio-europejskich, jakże można było oczekiwać, że nadbrzeżna ludność Afryki Wschodniej powita bez szemrania sułtański zakaz, tym bardziej, iż wszyscy wiedzieli, że wymusili go na monarsze cudzoziemcy. Próbowano więc potajemnie pędzić niewolników na północ wzdłuż

wybrzeży. Żyjący z niewolniczego procederu port Kilwa wystawił trzytysięczną armię do walki z sułtanem i jego poplecznikami i tylko pojawienie się na redzie krążownika angielskiego zmusiło żołnierzy tubylczych do kapitulacji. Tłumy handlarzy Suaheli w Mombasa ruszyły na założoną tam szkołę dla wyzwolonych Murzynów, gdzie uczono ich zawodu. Rozruchy te stłumiła jednak arabska gwardia sułtana. W parę lat później pochwycono na czele niewolniczej karawany słynnego handlarza z Kilwy, Said-bin--Abdullę i skutego wtrącono publicznie do sułtańskiego więzienia. Ale jeszcze pod koniec XIX wieku w okolicy jeziora Niasa schwytano jedną tubylczą karawanę niewolniczą. Handlarze starej daty próbowali szczęścia do końca.

Antoni Tokarczyk

BETHUEL A. KIPLAGAT

«N E G R I T U D E»

Słowo Negritude zostało użyte po raz pierwszy przez Aimé Cesaire z Martyniki w jego książce *Cahier d'un Retour au Pays Natal*. Książka wyszła w r. 1939 i w przeciągu następnych kilku lat wywarła kolosalny wpływ na poetów, pisarzy i — nacjonalistów z Afryki Francuskiej, Karaibskiej Federacji, Ameryki Północnej i niektórych części Ameryki Łacińskiej.

Słowo Negritude pochodzi od Nègre, Negro — Murzyn. W tej chwili używa się go na określenie kultury nowoafrykańskiej. Celem tego ruchu literackiego — jakim jest głównie Negritude — jest odnowa kultury ludzi czarnych, w znacznej mierze zniszczonej przez zetknięcie się z innymi kulturami. Negritude stała się wyrazem protestu, nostalgii za Afryką; stała się obsesją czarnego koloru.

Swego czasu istniał inny ruch literacki zwany negryzmem, zainicjowany przez poetę kubańskiego, piszącego po hiszpańsku, zwiastuna ruchu Negritude. Poeta ten w swych wierszach stosował afrykańskie sposoby obrazowania. Nie wstydził się jawnych powiązań z Afryką — ojczyzną swych przodków, podczas gdy wielu spośród Murzynów Nowego Świata nie chciało, aby im przypominano ich przeszłość. Wielu z nich wstydziło się koloru swej skóry.

Przyjrzyjmy się teraz różnym aspektom ruchu zwanego Negritude.

RUCH PROTESTU

Ruch Negritude zrodził się w Paryżu. Znalazł on podatny grunt wśród studentów afrykańskich i z Antyli, którzy znajdowali się tam na dobrowolnym wygnaniu. Przeszli francuskie szkoły i znajdowali się właśnie w trakcie studiów na francuskich uniwersytetach. Wpojono im przedtem wiarę w to, że nie istnieje kultura, która mogłaby się równać z kulturą francuską. Tam u siebie w domu tęsknili i marzyli o Paryżu i Francji — centrum kultury

światowej. Kiedy pierwszy raz przybyli do Francji, doznali szoku. Spostrzegli nagle, że społeczeństwo francuskie nie traktuje ich na równi ze sobą, ani nie chce ich przyjąć jak swoich, pomimo że przejęli oni tak wiele z jego kultury. Poczuli się rozgoryczeni. Zaczęli protestować przeciwko takiej niesprawiedliwości. Negritude stała się ich bronią, wymierzoną w społeczeństwo francuskie i świat zachodni. Mówiąc słowami Jean-Paul Sartre'a: Negritude stała się antyrasistowskim rasizmem. Niektórzy z pisarzy reprezentujących ten ruch wydrwiwali i odrzucali po prostu społeczeństwa zachodnie.

Czuję się śmieszny — mówi Leon Damas —
W ich butach, w ich smokingach
W ich monoklach i melonikach
Czuję się śmieszny
Bo moje stopy nie zostały stworzone na to,
By pocić się od rana do wieczora
A ich powijaki odbierają siłę moim członkom
I niweczą piękno mojego ciała.

Widząc drzwi świata zachodniego zatrzaśnięte przed sobą, rozpoczęli podróż powrotną do kolebki swej własnej cywilizacji. Poezja ich napełniła się głosami przodków, maski ożyły, bębny zahuczały wśród otwartych sawann i dżungli Afryki. Poeci usiłowali odzyskać utracony świat starej Afryki. Wiersz Claude McKaya jest bardzo typowym przejawem tej nostalgii:

Mój duch uwiązany w ciele tęskni
za mrocznymi krainami, skąd wyszli moi ojcowie
Moje usta układają się w słowa przeczute, choć nigdy nie słyszane
Dusza moja śpiewa zapomniane pieśni dżungli
Powróciłbym w ciemność i w pokój
Ale wielki świat zachodni trzyma mnie na uwięzi
i nie mogę już nigdy mieć nadziei na pełne wyzwolenie
zginając kolana przed jego obcymi bogami.

LUDZIE DWÓCH ŚWIATÓW

Dla wielu z nich przeszłość afrykańska ze swoją prostotą i wspólnotowym charakterem życia była tylko marzeniem. Ci z Nowego Świata nie mogli mieć żadnej nadziei na powrót do Afryki. Nawet gdyby tam się znaleźli, nie czuliby się u siebie. Wykształceni Afrykańczycy, wtopieni we francuską kulturę i francuski styl życia, nigdy nie byliby już w stanie poczuć się swojo w społeczeń-

stwie tradycyjnym. Stali się ludźmi dwóch światów, zawieszonymi pomiędzy dwiema cywilizacjami. Dylemat ten doskonale wyraża wiersz Dei-Ananga:

Tkwimy tu
zawieszeni między dwiema cywilizacjami
Wrócić?
Do dni bębnów i radosnych tańców
w cieniu słońcem oblanych palm
Czy iść przed siebie?
Przed siebie?
Ku slumsom — śmietnikom ludzkości?

Nie wszyscy pisarze odczuwali tę alienację. Niektórzy czuli się swobodnie w obu kręgach kulturalnych. Leopold Sédar Senghor, wybitny poeta piszący po francusku, nigdy nie odrzucał zachodniej cywilizacji w całości. Nawet w chwilach największej goryczy brzmiała u niego nuta nadziei i pojednania. Jego poezję możnaby nazwać poezją syntezy. Europa utraciła coś, czego mogłaby się nauczyć od Afryki. Stała się zbyt zmaterializowana. Afryka jest pełna uczucia, rytmu, tańca — i tego Europa rozpaczliwie potrzebuje. W swym poemacie o Nowym Jorku Senghor porównuje Haarlem i Manhattan. Manhattan o stalowych drapaczach chmur mógłby uczyć się rytmu i życia od Haarlemu.

Nowy Jorku — mówi poeta — *pozwól, aby czarna krew poczęła krążyć w twych żyłach.*

CZERŃ

Poeci ruchu Negritude są głęboko świadomi koloru swej skóry. Czarny kolor wydaje się ich obsesją. W swojej poezji usiłują zmienić rodzaj skojarzeń, jakie ludziom nasuwa pojęcie czerni. Chcieliby je nasycić godnością, pięknem, subtelnością i potęgą. Wielu z nich cierpiało w swoich krajach dyskryminację z powodu swego koloru. W Stanach Zjednoczonych, Federacji Karaibskiej i w Ameryce Łacińskiej są Murzyni, którzy używali przeróżnych chemikaliów, by zmienić kolor skóry i wyprostować sobie włosy. Chcieli wyglądać jak biali i dzięki temu móc zostać zaakceptowani przez społeczeństwo.

Ruch Negritude zdziałał dużo dobrego przekonując wielu Murzynów, aby sami zaakceptowali kolor swej skóry. Sprawił, że poczuli się z niego dumni. Czasami niektórzy z poetów wpadali z kolei w pułapkę czarnego rasizmu. Czuli bowiem, że jeśli

kultura afrykańska ma móc znaleźć sobie miejsce na ziemi, skojarzenia wiązane z kolorem muszą się radykalnie zmienić. Piszą więc o czarnym mleku, a czarnym winie, czarnej, łagodnej nocy. Są poematy-wyznania, są wiersze akceptujące i wielbiące czarny kolor. Langston Hughes, którego kolor skóry jest raczej jasny, jest równocześnie głęboko świadom jego jakości:

Jestem Murzynem
Czarnym jak czarną jest noc
Czarnym jak głębie mojej Afryki.

Dr R. A. Armattoe podejmuje ten sam temat:

Nasz Bóg jest czarny
Czarny czarnością wieczną.
Ma szerokie zmysłowe wargi
Splątane włosy i przejrzyste brązowe oczy.
Ponieważ na jego obraz i podobieństwo zostaliśmy uczynieni
Nasz Bóg jest czarny.

Temat ten powtórzył Senghor w swym wierszu *Czarna kobieta.* Aggrey z Achimota ujął to jasno mówiąc:

Gdybym poszedł do nieba, a Bóg rzekłby do mnie:
„Aggrey, zamierzam cię odesłać z powrotem, czy chciałbyś wrócić na ziemię jako biały?".
odparłbym:
„Nie, odeślij mnie jako czarnego, tak, zupełnie czarnego!"
A gdyby Bóg spytał: „Dlaczego?", odrzekłbym:
„Ponieważ jako czarny mam do zrobienia coś, czego żaden biały człowiek nie potrafiłby zrobić. Proszę, odeślij mnie czarnym, tak czarnym, jak tylko możesz mnie uczynić. Jestem dumny z mojego koloru. Ktokolwiek nie jest dumny z swojego koloru, nie nadaje się do tego, aby żyć".

REAKCJA: AFRYKA ANGIELSKA

Negritude nie przez wszystkich kolorowych ludzi została zaakceptowana. W Afryce angielskiej spotkała się z chłodnym przyjęciem. Południowi Afrykańczycy odnieśli się do niej wręcz wrogo. Negritude niosąca świadomie elementy odrębności koloru stanowiła w ich sytuacji koncepcję niebezpieczną. Gdyby ją przyjęli, sami włożyliby broń w ręce swego rządu. Widzą bowiem, że cała ich nadzieja spoczywa w koncepcji społeczeństwa wielorasowego, gdzie zachodziłoby wzajemne wzbogacanie się kultur. Większość

Afrykańczyków z Afryki Południowej zostało odciętych od korzeni społeczeństwa tradycyjnego i swoich szczepów. Negritude byłaby dla nich krokiem wstecz.

Dlaczego Afrykańczycy mówiący po angielsku nie odnieśli się entuzjastycznie do koncepcji Negritude? Odpowiedzi należy szukać w brytyjskiej polityce kolonialnej, choćby w fakcie, że metoda rządów pośrednich uczyniła możliwą stopniową zmianę struktur społeczeństw tradycyjnych. Ludzie nie byli wykorzeniani tak gwałtownie, jak to się działo w Afryce francuskiej. Brytyjczycy nie chwalili się swoją kulturą tak, jak to czynili Francuzi czy Portugalczycy.

PROGRAM ASYMILACJI

Francuzi, Portugalczycy, Hiszpanie i Belgowie przyjęli program asymilacji. To znaczy udawali się do Afryki z misją nie tylko aby cywilizować tubylców, ale aby zrobić z nich Francuzów, Portugalczyków, Hiszpanów i Belgów. Dlatego najgłośniejszy protest wychodzi od Afrykańczyków z dawnych kolonii francuskich, portugalskich i hiszpańskich.

Jakie wnioski nasuwają się w związku z koncepcją Negritude?

1. Stała się ona ośrodkiem ekspresji dla wielu czarnych poetów. Umożliwiła im wypowiedzenie się o tym, co czują myśląc o sobie i swojej kulturze. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że poezja Afryki angielskiej jest bardzo odległa od poezji Afryki francuskiej. Negritude otwarła nowe pole dla eksperymentu nie tylko w poezji pisanej po angielsku czy po francusku, ale w sztuce w ogóle.

2. W obrębie ruchu Negritude poeci mówiąc i wyrażając najgłębiej własne uczucia, wyrażali także uczucia, lęki i nadzieje swego ludu. Wybitni poeci ruchu Negritude są zarazem politykami. Polityka nie umniejsza wartości ich poezji, ani poezja nie przeszkadza w osiągnięciach ich publicznej działalności. Senghor jest prezydentem Senegalu, ale nadal pisze wiersze. Aimé Cesaire jest deputowanym we Francuskim Zgromadzeniu Narodowym.

3. Możemy także dopatrzeć się i dosłuchać dążenia do integracji życia — poszukiwania jakiejś pełni, szczególnie w poezji Senghora.

Bethuel A. Kiplagat
tłum. mt

RALPH NG'ETHE

ŻÓŁTA RZEKA

Przygotowywaliśmy się, żeby złożyć pierwszą wizytę mojemu starszemu bratu i jego żonie w ich nowym domu w Nairobi. Dlatego był to szczególny dzień i wstałem, choć raz, nie poganiany przez matkę i nawet wydoiłem kozy.

Przyniosłem mleko do kuchni, gdzie ciotka Rebeka parzyła herbatę. Przyszła do nas do domu dzień przedtem, podniecona do niemożliwości, zdecydowana pokierować sama dzisiejszymi wydarzeniami. Uważała, że wie wszystko o nowoczesnym życiu, ponieważ właśnie pracowała u pewnej białej rodziny jako ayah. Matka zgodziła się skwapliwie — czuła się sama zbyt niedoświadczona, żeby móc sobie poradzić z czymś tak ważnym, jak ten plan. Ciotka Rebeka przyniosła mi nową, kremową koszulę i czerwony krawat i przeprasowała mi dżinsy. Ciągle nam mówiła, żebyśmy się uspokoili i jej zostawili troskę o wszystko. Ale i tak zauważyłem, że sama była podniecona do ostatnich granic.

Dzisiaj przełknąłem jakoś moją dziwną niechęć do towarzystwa starszych kobiet. Idąc z nimi na przystanek autobusowy wesoło pogwizdywałem. Po pierwsze to, że w ciągu ostatnich dwóch tygodni starcze zmarszczki znikły z twarzy mojej matki, było już samo w sobie jak jakiś prezent. No, i zapach mydła Lux, które sobie hojnie zaaplikowałem, przyjemnie odwracał uwagę od skóry popękanej od niebieskiego mydła. Dziewczyny zerkały na mnie bardziej natarczywie, niż zwykle: na mnie, w mojej nowej kremowej koszuli, z moim czerwonym krawatem, w niebieskich dżinsach i w czarnych butach — za dużych o jeden numer — które razem z dżinsami były prezentem od Ndung'u, kiedy pierwszy raz przyjechał z Ameryki. Dziewczyny uśmiechały się albo śmiały się głośno. Ale ja maszerowałem przed siebie zdecydowanie, szczęśliwy, że mogę udawać, że ich w ogóle nie dostrzegam. Z szalonym natężeniem przeżywałem szczęśliwe dni, które miały się rozpocząć. Będę spędzał masę czasu w domu Ndung'u, przegrywał płyty i słuchał radia. Będę jeździł jego samochodem, a on będzie mnie brał do kina.

Stanąłem i obejrzałem się niecierpliwie, bo matka i ciotka Rebeka zatrzymały się, żeby pogadać z sąsiadkami. Pomyślałem o wszystkich powinszowaniach, jakie miały dotrzeć do Ndung'u i cynicznie się uśmiechnąłem: Ndung'u w żaden sposób nie mógł pamiętać ani połowy z tych, co przesyłali mu życzenia.

Obie kobiety usiłowały pośpieszyć się, bo nie zdążyć na autobus o dziesiątej oznaczałoby czekanie aż do dwunastej, kiedy przyjeżdża następny. Ale obie były obładowane. Kiondo, które moja matka niosła na grzbiecie, zrobione było z różnobarwnych, farbowanych sznurów z sizalu. Wyglądało starożytnie. To był prezent matki dla żony Ndung'u. Naładowane było dojrzałymi bananami i ugotowaną marantą. Ciotka Rebeka miała przewieszony przez prawą rękę koszyk pełen jaj. Było widać, że obie kobiety są zdecydowane wywrzeć na gospodyni mocne wrażenie swoimi prezentami, swoimi itega.

Ciotka Rebeka niosła w lewej ręce czarną torebkę. Miała agresywny wyraz białej kobiety. Jej bluzka z długimi rękawami, której biel aż świeciła w słońcu, plisowana spódnica, brązowe buciki na słupku — wszystko wspaniale pasowało do jej imponującej figury, którą kołysała z najwyższą elegancją. Zdrowe długie włosy uczesane w najnowszym stylu ostatecznie dopełniały jej dziewczęcego wyglądu. Kiedy się na nią patrzyło, nie sposób było uwierzyć, że miała troje nieślubnych dzieci.

Moja matka stanowiła rażące przeciwieństwo swojej siostry. Nie miała piersi kusząco podciągniętych do góry. Ubrana była w niebieską suknię z jednego kawałka. Była zmęczoną, przedwcześnie postarzałą kobietą. Czarne nogi miała tak wyszorowane kamieniem, że mogłeś się prawie w nich przejrzeć. Miała gładko ogoloną głowę, która lśniła w słońcu, jak przeźroczysta butelka. W takich razach, jak ten, miałem wrażenie, że matka nie jest ani kobietą, ani mężczyzną — że nie należy do żadnej płci.

Napięcie, które zazwyczaj istniało między obiema siostrami, dzisiaj jakoś się ulotniło. Choć raz rozmawiały pogodnie i bez skrępowania, niepomne na to, że ich charaktery tak skrajnie się różnią: gdy jedna kipiała żywotnością nienaturalnej młodości, druga chyliła się ku przedwczesnej starości. Łączyło je tylko jedno: bunt przeciwko światu.

Ledwieśmy przyszli na przystanek, zza rogu wyjechał rozklekotany autobus, wlokąc za sobą chmurę kurzu. Wgramoliliśmy się do niego i ruszyliśmy z gwałtownym szarpnięciem. Zapomniałem o denerwującym kurzu rozglądając się po moim nowo odkrytym świecie. Rozprężyłem się i leniwie rozmyślałem o wydarzeniach, które doprowadziły do obecnego momentu.

Mój ojciec umarł w 1954 roku w czasie epidemii tyfusu, która

przewaliła się przez Dolinę Rozpadlin. Właśnie ja dopiero co się urodziłem. Kolonista, dla którego pracował mój ojciec, kazał matce, żebyśmy się wynieśli. Matka wsadziła nas do pociągu i przyjechaliśmy do Kiambu, do dawnego domu matki. Ale stan wyjątkowy, który właśnie zapanował, przewrócił cały porządek i wszystko było w okropnym zamieszaniu.

Ale szczęście jej sprzyjało i matka spotkała Kinuthię, który ją zabrał na swoje gospodarstwo. Krążyły pogłoski, że Kinuthia kochał się w mojej matce za młodu; nigdy nie mógł przeboleć, że stracił ją na rzecz mojego ojca. Matka wykonywała wszelkie rodzaje prac dla rodziny Kinuthii i w ten sposób uniknęła ciężkiej roboty, jako że Kinuthia był nadzorcą.

Ndung'u i ja byliśmy jedynymi dziećmi matki, a Ndung'u był jej stałą dumą i nadzieją. Ndung'u był piąty rok w szkole, kiedy ojciec umarł, ale matka była zdecydowana, że będzie się dalej kształcił. Jego nauka stała się jej obsesją. Ndung'u był bardzo rozgarniętym chłopakiem i był gotów pracować przy zbiorach kawy, przy kopaniu latryn — słowem robić cokolwiek by wypadło. Bardzo kochał matkę, prawie zachłannie. Pamiętam, jak raz gniewnie mówił do niej, że czterdziestoletnia kobieta z piętnastoletnim synem powinna się wstydzić, że jest konkubiną człowieka żonatego. Matka bezradnie płakała i nie rzekła nic. A Ndung'u z wściekłością wyleciał w mrok nocy.

Byłem inny niż Ndung'u. Nie lubiłem pracować i wolałem spędzać większą część czasu samotnie, marząc. Nie uczyłem się dobrze i nienawidziłem szkoły; dlatego w niektórych klasach siedziałem dłużej, niż przepisowy jeden rok. Matka nieustannie rozpaczała z mojego powodu. Ciągle pytała: „Dlaczego nie możesz być taki jak Ndung'u?" Były chwile, że czułem się intruzem w życiu matki i Ndung'u. Uciekałem do ciotki Rebeki, bo ona była taka wyrozumiała. Matka przybiegała po mnie i w nagrodę dawała mi zdrowe lanie.

Wkrótce Ndung'u skończył średnią szkołę przynaglany zapomogami, pomocą Kinuthii (czego nienawidził) i determinacją matki. Dostał stypendium z uniwersytetu w Stanach Zjednoczonych, ale nie miał ochoty jechać. Powiadał, że teraz jest nam potrzebny, żeby nas uwolnić od „cudzego wścibstwa", mając na myśli Kinuthię.

Matka nie chciała w ogóle o tym słyszeć. Tyle już wycierpiała, mówiła, że następne cztery lata to będzie śmiesznie krótko. I tak Ndung'u poleciał do Stanów Zjednoczonych. Kiedy wrócił cztery lata później, ja miałem lat piętnaście i umierałem ze strachu przed zbliżającym się KPE [1].

---

1 Egzamin na zakończenie siedmioklasowej szkoły podstawowej.

W ciągu tych czterech lat, kiedy Ndung'u był za granicą, wiele się wydarzyło. Nowy afrykański rząd zwolnił Kinuthię, który stał się alkoholikiem. Jego dwie żony nigdy nie były przyjazne dla mojej matki. Teraz w ogóle czyniły jej życie nie do zniesienia, ponieważ uważały, że to ona rujnuje ich męża. Kazały jej się spakować i wynosić. Sytuacja stawała się rozpaczliwa, kiedy właśnie rząd osadził matkę na pięcioakrowym kawałku ziemi, na którym teraz żyliśmy.

Przyjazd Ndung'u z Ameryki sprawił nam szaloną radość. Żeby wyjechać mu na spotkanie wynajęto autobus na lotnisko w Nairobi dla wszystkich, którzy koło nas mieszkali. Ndung'u wzruszył się do łez i uściskał matkę. Przywiózł jej w prezencie piękny sweter. Buty i para dżinsów, którymi mnie obdarował, miały zrobić ze mnie bożyszcze dzieci z sąsiedztwa.

Jego ślub był absolutnym szokiem dla wszystkich. W czwartek wieczorem wróciwszy ze szkoły do domu nigdzie nie mogłem znaleźć matki. Wróciła taksówką późną nocą. Podskakiwałem z niecierpliwości, żeby się dowiedzieć wszystkiego, co mnie ominęło.

„Ano — ze znużeniem odrzekła matka — byłam, żeby zobaczyć się z Ndung'u, który się żeni".

„Co?" — wykrzyknąłem niedowierzająco.

„Oh, wszystko w porządku. Ona jest dobrą dziewczyną, i wykształconą. Była koleżanką Ndung'u w Ameryce. On dobrze wybrał".

Chciałem wyrazić moje niezadowolenie z tego wszystkiego, ale się powstrzymałem. Matka wyglądała na stroskaną i zawiedzioną. Usłyszała o ślubie dopiero tego ranka, kiedy Ndung'u przyjechał z Nairobi i porwał ją w pośpiechu ze sobą.

Nic dziwnego, że zaczęła krążyć historyjka, że powodem gwałtownego ożenku jest ciąża. Co więcej, nowożeńcy natychmiast ulotnili się do Mombasy na tygodniowy „miodowy miesiąc".

Ani ja, ani matka nie wiedzieliśmy, co to jest ten miesiąc miodowy. Następnego dnia podsłuchałem matkę i Kinuthię — który z rzadka nas odwiedzał — jak roztrząsali ten miesiąc miodowy razem z innymi dziwnymi obyczajami ludzi wykształconych. Kinuthia utrzymywał, że to jakiś bezsensowny wybryk, matka broniła swojego syna i uważała, że nie należy starych norm przykładać do życia w nowej Kenii.

I oto nagle znaleźliśmy się na końcowym przystanku w Nairobi. Autobus miejski zabrał nas na przedmieście, a ostatnie ćwierć mili przeszliśmy piechotą. Ulżyło mi wreszcie, kiedy dotarliśmy do domu Ndung'u — a raczej do jego bramy. Wycie potężnych psów mroziło krew w żyłach. Brama była zamknięta. Spojrzeliśmy

po sobie, zastanawiając się, co począć. Na odsiecz przybył nam kobiecy głos z wnętrza domu.

„Kto wy jesteście i czego chcecie?" — pytał głos, którego wrodzoną słodycz prawie całkiem głuszyła brzmiąca w nim wrogość.

Matka przemówiła z odcieniem dumy w głosie, który przybierała zawsze, ilekroć chodziło o jej syna:

„To matka Ndung'u. Czy możesz nam otworzyć?"

„Już idę" — odrzekła kobieta.

Kiedy wyszła, dech mi zaparło. Gdybym nie słyszał, że mówi po kikujusku, wziąłbym ją za cudzoziemkę. Anna wyglądała jak dziewczyny, których zdjęcia oglądałem nieraz w magazynach ilustrowanych — mówiono mi, że tak wyglądają Murzynki amerykańskie. Ndung'u wybrał dobrze. Nie dostrzegłem żadnego śladu ciąży i zakonotowałem to sobie w pamięci. Już ja rozbiję te plotki.

Anna otworzyła bramę i weszliśmy do środka. Najwidoczniej nie dostrzegła naszych wyciągniętych rąk.

Szliśmy ku domowi krótką alejką. Wszedłem ostatni wycierając dokładnie buty na wycieraczce, tak jak ciotka Rebeka. Zauważyłem ze wstydu, że moja matka nie zrobiła tego. Zobaczyłem, że Anna obrzuciła ciotkę i mnie spojrzeniem pełnym wdzięczności, co mnie napełniło dumą. Ale kiedy spojrzała na moją matkę, zmarszczyła się gniewnie. Moja duma została zmrożona.

Zdziwiłem się, że Anna nie uwolniła kobiet od ciężarów, jak to było w zwyczaju u kobiet kikujuskich. Zamiast tego wyszła wołając: „Eddy, kochany, twoja staruszka jest tutaj!", zupełnie jakby była Angielką. To mnie jeszcze bardziej zdziwiło. U Kikuju istniało prawo, że kobieta najpierw ma ugościć swoją teściową, a dopiero potem łagodnie skinąć na męża.

Ciotka Rebeka wyglądała na nieco zagubioną, a matka była wyraźnie zbita z tropu. Ndung'u wychynął skądeś tylko w ręczniku okrywającym mu biodra, a mnie aż zatkało. Jak można wyjść matce na spotkanie nago? Najwidoczniej matka na nic nie zwróciła uwagi, twarz jej się rozpromieniła i ruszyła, aby go uściskać, ale on już pochwycił jej rękę i milcząco potrząsnął nią. Potem podeszła ciotka Rebeka, a ja byłem ostatni.

Ndung'u bez słowa zniknął za drzwiami. Rozejrzałem się po pokoju: wspaniałe kanapy, wielki bęben, na którym leżały magazyny (co, jak się domyśliłem, miało oznaczać, że to jest stół), olbrzymie radio, fotografie nieznajomych osób, Anna nucąca pod nosem i wyglądająca przez okno.

Zajechało jakieś auto i Anna wypadła z pokoju. Ndung'u wychynął raz jeszcze, w szortach i sportowej koszuli, i także wybiegł. Na zewnątrz dała się słyszeć ożywiona rozmowa, którą — sądząc

z tonu — mogło doskonale wieść dwóch Anglików i dwie Angielki. Potem zobaczyłem, jak Ndung'u, Anna i jakaś inna afrykańska para przeszli w stronę drzew i zasiedli w ich cieniu na płóciennych krzesełkach. Rozmowa toczyła się dalej.

Odwróciłem się od okna. Matka i ciotka Rebeka wyglądały na przepłoszone. Jeszcze wciąż trzymały swoje ciężary. W milczeniu moja matka postawiła swoje kiondo koło drzwi, a ciotka Rebeka poszła za jej przykładem. Potem usiadły znużone na kanapie i w milczeniu zaczęły kontemplować podłogę.

Cisza zdawała się pogłębiać w miarę upływu minut. Po pewnym czasie przesiadłem się na inną kanapę. Kiedy usiadłem, do pokoju wszedł ogromny brązowy pies, przemaszerował pokój do mojej matki i zaczął obwąchiwać jej nogi. Kopnęła go, z całej siły. Pies zaskowyczał i odskoczył. Już miał się rzucić na matkę warcząc groźnie, kiedy do pokoju wpadła Anna.

„Co robisz z Tonim?!" rzuciła ku matce, zupełnie jak by dorosły karcił zuchwałego dzieciaka.

Zobaczyłem, jak matka kurczy się na kanapie. Usta jej się lekko otwarły, twarz wykrzywiła, jak w bólu. Nie odezwała się.

W tym momencie bardzo czarny kucharz w lśniąco białym garniturze wszedł do pokoju i zaczął kłaść na wielkim stole noże i widelce, serwetki, szklanki i tym podobne rzeczy. Anna wyszła i wróciła z innymi.

„Zaraz będzie jedzenie", poinformowała nas Anna.

„Dobrze, powiedział Ndung'u. Zjedzmy, żebyśmy mieli siły rozmawiać". Przy stole były cztery krzesła. Ndung'u, Anna i tamci inni zasiedli i zaczęli jeść przy pomocy noży i widelcy, co zazwyczaj robi się po prostu łyżką. Kucharz wniósł trzy półmiski pełne ziemniaków, kapusty i mięsa i postawił je przed nami na podłodze, wtykając po łyżce w każdą górę jedzenia.

Matka i ciotka Rebeka coś tam poszeptały i podeszły do miejsca, gdzie złożyły swoje itega. Matka przemówiła.

„Czy nie zjedlibyście trochę maranty i bananów?" Tu są także jajka. Ugotowanie ich nie potrwa długo".

Tak, pomyślałem, to jest matka, ona — jak zawsze — nie da się pokonać: przemawia w imię honoru i rozumu. Jak ja ją uwielbiałem! Zalała mnie głęboka, wielka miłość ku niej, której nawet nie przeczuwałem w sobie.

Anna się odezwała: „Widzicie, nie jesteśmy pewni, czy ta wasza maranta jest zdrowa, a poza tym ugotowana maranta to jest okropne jedzenie". Mówiła powoli, jak gdyby chciała wykazać logicznie, jak nielogiczną była ta druga osoba.

Ndung'u dopowiedział: „A jajka to też... Nie jemy jajek w czasie

lunchu. I banany... nie przepadamy za takimi. Wolimy te z Malindi".

Matce ugięły się nogi. Potem warknęła — jak zraniony pies, pomyślałem. Wykonała ruch tak błyskawiczny, że ledwie mogłem uwierzyć: kobieta w jej wieku! Zanim zorientowałem się, co robi, już była na dworze biegnąc ku bramie i zawodząc jak oszalała. Ciotka Rebeka rzuciła się za nią. Skopała z wściekłością kosze rozrzucając marantę i banany i rozbijając jajka. Dopadła matki przy bramie i tam, wsparłszy się o tę bramę, obie zanosiły się łkaniem, tuląc się wzajemnie.

Spojrzałem na Ndung'u. Podniósł się na pół, chwycił kurczowo stołu, patrzył bezradnie i najwidoczniej modlił się do tego stołu, by zrozumieć ten nieprzewidziany i nielogiczny bieg wypadków.

Wyparłem się go w moim sercu.

Jego goście szeptali między sobą i — jak sądzę — złośliwie się tym wszystkim napawali. Anna siedziała opanowana i spokojna, z drwiącym wyrazem twarzy. Obdarzyłem ją najbardziej nienawistnym spojrzeniem, a potem, wyprężywszy pierś, dumnym krokiem ruszyłem ku mojej matce i ciotce.

Widziałem tylko jedno: żółtą rzekę. Kotłującą się żółtą rzekę, która jakimś cudem brała początek z koszyka jaj, wijąc się po schodach spadała w dół międy skałami maranty i bananów i gwałtownie unosiła ze sobą ciało topielca, którego znałem kiedyś jako Ndung'u. Było ono tak blisko, a zarazem tak bardzo daleko, oddzielone od nas ziejącą, nieskończenie ogromną przepaścią, odgraniczającą dwa światy. A na brzegu klęczała nasza matka, zupełnie odrętwiała, bezradnie patrząc, rozpaczliwie i bezskutecznie usiłując zrozumieć, co to wszystko znaczy.

Ralph Ng'ethe
tłum. mt

WIERSZE

MŁODYCH POETÓW AFRYKAŃSKICH

Okello Oculi

DESZCZOWY TANIEC

Zanurz palce w moje włosy
Odetchnij powiewem, który przeciąga łodygami prosa
Nasłuchuj rytmu wzbierającego w liściach bananów
Przytul głowę aż usłyszysz puls śpiewnego pomruku
A kiedy uszy rytm rozpali
rozpocznij deszczowy taniec

Tańcz żwawo

Tańcz łagodnie

jakbyś spacerował po skórze oceanu falującego sambą.
Nasyć się rytmem nieogarniętej przestrzeni
pieniących się głębokości,
tańcz i tańcz. Chmury rosną. Chmury rosnąć będą.
Tańcz taniec wzbierających chmur. Tańcz dla krów
idących w kierunku bramy obłoków.

A kiedy wrota się otworzą
przeszyje włosy dzida deszczu, obsypie je ziarno chmur.

Oto zbliża się miłosny zalew potopu.
Z radosną wolnością szukaj w nim zapomnienia.

Żyj umierając gwałtownie.

tłum. *Marek Skwarnicki*

Everett Standa

PRZEMIANA

Kiedy cię widzę, Bracie
Widzę twą matkę
Widzę swoją matkę
Widzę twego ojca
Widzę swego ojca

Kiedy się zbliżam do ciebie, Bracie
Czuję bliskość twojej matki
Czuję wasze ciepło rodzinne
Czuję obecność całego plemienia
Czuję, że jestem jednym z was

Kiedy cię opuszczam, Bracie
Nie widzę ciebie, ani słyszę
Idę do ludzi
Którzy mówią innym językiem
Przyglądam się ich twarzom

„Mulembe!" krzyczy nagle ktoś
Zwracam się ku niemu
I czuję, że należymy do siebie
Zbliżam się z uśmiechem
Ponieważ mówi tak jak ty

Czuję wtedy twoją bliskość, Bracie
Każdego członka plemienia
Każdego, kto mówi naszym językiem

A gdy znajdę się wśród ludzi dzielących mięso
Biorę swoją część
Ale nigdy nie myślę o nich
Lecz o plemieniu Mulembe
Siostrach, braciach, ojcach i matkach
Dziadkach i babkach naszego plemienia
Lecz teraz wszystko musi się odmienić, Bracie
Więc gdy nie dosłyszę w tłumie
Że wołasz „Mulembe!"
Nie spoglądaj na mnie gniewnie
Gdyż teraz wszystko musi się odmienić

Bo poznałem wewnętrznie
Wnętrza innych ludzi
Bo mądrość pojąłem nową
Że nie ma znaczenia
Z jakich pochodzimy plemion
Że trzeba każdego sądzić
Według jego duszy
A ty płaczesz, Bracie
Szlochasz zbyt głośno, aby mnie usłyszeć
Głos ochrypły i gorzki
Twarz ci się zmarszczyła
Boję się ciebie

Przeszyję ci więc duszę
Strzałą miłości
Nasyconą człowieczeństwem

Wnętrze twe rosnąć pocznie
Widzieć zaczniesz jaśniej
Odkryjesz światy nieznane
Braciom, siostrom, ojcom i matkom
Dziadkom i babkom plemienia

Nie załamuj mnie swym oporem
Nie uśmiercaj ducha
Który nauczył się przekraczać
Rozumieć i szukać
Głosów ludzkości!
I ty usłysz mnie, Bracie!

tłum. *Marek Skwarnicki*

Lennard Okola

ICH MIASTO

Miasto w słońcu
pozbawione ciepła.
Czują je tylko syci
i turyści uciekający
przed nudą cywilizacji.

Usiądź pod Drzewem
w sobotni poranek,
obserwuj Nowych Afrykanów.
Ich niespokojne twarze
za kierownicami
wypożyczonych samochodów.
Patrz, jacy są ważni
w kąciku za szoferem.

Myśmy ich już widzieli
w koszmarnych snach.
Dyrektorów kompanii.
Widzieliśmy jak ciężko walczą
z obfitym obiadem,
tną taśmę otwieranego obiektu
w poniedziałkowy wieczór,
pchają się do mównicy
w złoconych okularach.
Myśmy ich już widzieli

Po tym wszystkim
nad ranem
pomiędzy jednym dniem a drugim
przechadzając się po opustoszałych ulicach
widzieliśmy zagadkowe postacie
w cieniu krzewów
na komunikacyjnych wysepkach;
postacie niezbyt ludzkie
które znikają w zimnych wiatrach nocy,
łapczywie czepiając się życia.

tłum. *Marek Skwarnicki*

Arthur Ngolli

ŚWIAT JAKI JEST

Przyjaciele, nie ma wczorajszego świata
To co jest, to świat dzisiejszy.
Napojem dnia dzisiejszego jest wino;
Strojem pań dzisiejszych
jest mini-spódniczka;
strojem panów koszula psychodeliczna;
Sportem dnia dzisiejszego jest rozstrzeliwanie;
zabawą wojna;
muzyką propaganda
Dokąd potoczy się jutrzejszy świat?

tłum. *Jan Prokop*

Charles Owuor

WIETNAM

milczenie
głuche milczenie
ponura cisza katedry
podobna do okaleczonych ciał
śpiących snem stuleci
napalm
napalmowe ciała
mięso spalone do kości
jadowity smród w powietrzu
ciał pokaleczonych
śpiących śmiertelnym snem
kości

kościste ciała
białe szkielety
należące do ludzi
śpią snem stuleci
gnijące
rozpadłe ciała
czerwiowe raje
martwe
martwe ciała
ciała pogrążone w wieczności

tłum. *Marek Skwarnicki*

Amos Ojuok

O PANIE, CÓŻ ZA PORANEK!

Jakaż cisza ogromna
wokół Kalwarii — o Panie.
Jakaż cisza na miejscu
gdzie trzy poranki temu
trwało popołudnie tortur.
Świat stanął nieruchomo,
a ziemią wstrząsnął
krzyk odrażającego motłochu:
„Ukrzyżuj Go, ukrzyżuj".

Drogą płaczu ku pagórkom Golgoty
dźwigałeś ciężar ludzkości:
szkarłat grzechu i pychę przed obliczem Boga.
Nie wiedzieli kim jesteś
podburzeni głupcy.
Serca zalała im ciemność,
ogłuchli i oślepli.
A ty nie rzekłeś ani słowa — Panie,
Ani słowa

Opuszczony przez uczniów,
zapomniany przez przyjaciół,
znieważony przez przechodniów,
Z rękami i nogami przebitymi gwoździmi,
z bokiem przeszytym włócznią
wisiałeś na krzyżu pomiędzy przestępcami
na dnie piekła;

opuszczony przez Boga,
zupełnie samotny — o, Panie
zupełnie samotny!

O, Boże cóż za ranek nastał!
Kamień odrzucony, grób pozostał pusty.
Jak jasny i chwały pełen jest świat
odkąd nie krępują Cię łańcuchy śmierci.
Piękno nieba i światło wieczności
wypłynęło z Twego serca.
Oto świat i człowiek
przygarnięci do piersi Boga.
Śmierć nie rzuca już cienia,
Nie straszy grób,
Złamana została grzechu potęga.
O Panie, cóż za poranek!

tłum. *Marek Skwarnicki*

P. J A. Clarke

NASZA WIELKANOC

Nie drwię z Paschy
ani Drogi Krzyżowej.
Jest dla mnie tak żywa
jak w rzeczywistości.
Męka Pańska przejmuje mnie czcią
i wstrząsa.
Wiem, że Chrystus umarł na krzyżu.
Ale powiedzieć
że umarł dla mnie
to za wiele
Tak jakby bałwochwalstwo.
Niech ci, którzy modlą się w taki sposób
robią to dalej.
Lecz w mojej rodzinie
dziękujemy za Zbawienie
po prostu
gromadząc się razem.

tłum. *Marek Skwarnicki*

Wybór: Bethuel Kiplagat. Przekładów z języka angielskiego dokonał M. Skwarnicki, z francuskiego J. Prokop.

Listy do Redakcji

„...W warunkach kuracyjno-wypoczynkowych i w towarzystwie mieszanym księżowsko-laickim, padła propozycja ze strony jednego z księży: „Niech Pani napisze w paru słowach, co powiedzieć na rekolekcjach dla księży interesujących się ekumenizmem". Jak się wywiązała ze swego zadania ta pani, która już wieczorem tego samego dnia przyniosła na następne spotkanie gotową konferencję, niech osądzi P. T. Redakcja. Mnie osobiście, jak zresztą i innym uczestnikom tego spotkania, wydała się ta praca na tyle godna uwagi, że zapragnąłem udostępnić ją, za zgodą Autorki, szerszemu gronu kapłanów i świeckich czytelników „Znaku", którzy interesują się ekumenizmem..."

Ks. Tomasz Podziawo MIC

Zamieszczamy nadesłany nam tekst z niewielkimi skrótami (Redakcja)

ODNOWA SOBOROWA — DZIEŁO DALEKIEJ PRZYSZŁOŚCI CZY NAGLĄCA POTRZEBA NASZYCH CZASÓW?

(Konferencja do Księży nigdzie nie wygłoszona)

W tych dwóch pytaniach zarysowuje się cały podział stosunku naszych pasterzy i w ogóle hierarchii (nie tylko polskiej, ale i światowej) do sprawy reformy Kościoła, a w tym na pierwszym miejscu do urzeczywistnienia wymagań, jakie stawia przed nami niepokojące pojęcie ekumenizmu.

Długoletnia i bliska współpraca świeckich z hierarchią i ich rola pośredników między nią a potrzebami świata (rola, której wszak zażądał od nich sam Kościół) sprawia, iż często nawet muszą oni pełnić niejako zastępczo „nieobsadzone" zadanie duszpasterskie i dlatego zaczynają w końcu myśleć niejako duszpasterskimi kategoriami. Dlatego też, nie roszcząc sobie, broń Boże, żadnych zbytnich uprawnień w tej dziedzinie, przeżywają jednak głęboką potrzebę wyrażenia swych refleksji o stosunku Kościoła „oficjalnego" do świata, patrząc na jego problemy już nie swoimi, ale duszpasterskimi oczami.

Stąd też refleksje tu podane spełnią swe zadanie, jeśli ukażą się na forum publicystycznym jako „ekumeniczny eksperyment" wewnątrz naszej wspólnoty kościelnej: może uda się w ten sposób przerzucić jeszcze jeden pomost między Kościołem a światem, między tym, „co jest", a „co być powinno", między wreszcie ciągle jeszcze „odosobnionym" miejscem księdza, a zanurzonym w świecie miejscem świeckiego katolika.

Myśli te nie mają żadnych pretensji innych ponadto, by zostały wyrażone — tym samym jednak pragnęłyby być usłyszane — i wysłuchane. A więc...

...Drodzy Bracia Kapłani. Najpierw musimy zdać sobie sprawę, że, jeśli olbrzymia praca Soboru polegała na mozolnym wypracowywaniu zupełnie nowych ujęć prawd teologicznych, dotychczas nie sformułowanych lub sformułowanych w sposób niedostosowany i niedostateczny w stosunku do rozwoju świata, to działo się tak dlatego, że sam rozwój owej „świeckiej" świadomości zawdzięcza ludność ewangelicznemu zasiewowi Słowa, które samorzutnie działa we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego i nawet w tych prądach, które się do owego Słowa nie przyznają.

Słowo i Jego Łaska działająca przez Objawienie w Kościele — w Ludzie Bożym — przynagla do wypracowania nowych form współżycia Objawienia ze światem, aby świadomość człowieka żyjącego w świecie i przetwarzającego świat, otrzymać mogła odpowiedź na wszystkie budzące się w niej, jak w dojrzewającym młodzieńcu, pytania.

Prawdziwy Duszpasterz, Jan XXIII wyczuł te pytania dojrzewającej ludzkości i z prawdziwie ojcowskim poczuciem odpowiedzialności postanowił na nie odpowiedzieć. Dlatego zwołał Sobór i dlatego Sobór był nie tyle odgórnym i apriorycznym wypracowywaniem jakichś nowych ujęć, co zebraniem, omówieniem i *podsumowaniem tych najodważniejszych i troskliwą miłością najbardziej wybiegających naprzeciw człowiekowi odpowiedzi, jakie Chrystus — Kościół poprzez najbardziej oddanych Mu w człowieku Księży*, duszpasterzy, teologów i apostołów świeckich — starał się dawać pytającej niespokojnie ludzkości, już nawet na wiele lat przed Soborem.

Dlatego też — zauważmy to — Jan XXIII powołał na ekspertów Soboru ludzi najbardziej zaangażowanych, którzy raczej postanowili podjąć nawet ryzyko długiego przebywania na indeksie kościelnym, niż odmówić poszukiwania owej adekwatnej odpowiedzi w imieniu prawdy.

„Niektórzy sądzą — pisał inny wielki duszpasterz naszych czasów, Dr Martin Luther King — iż nauka Chrystusa potrzebuje czasu, by zstąpić na ziemię. Taka postawa wynika z tragicznego niezrozumienia istoty czasu, z dziwnie irracjonalnego przekonania, że w samym jego upływie tkwi coś, co nieuchronnie leczy wszystkie dolegliwości. Jednak sam czas jest neutralny, może być użyty destrukcyjnie lub twórczo, coraz częściej sądzę, że ludzie złej woli posługiwali się nim dużo skuteczniej, niż ludzie dobrej woli. Nasze pokolenie będzie musiało okazać skruchę nie tylko za pełne nienawiści słowa i czyny ludzi złych, ale przede wszystkim za przerażające milczenie ludzi dobrych. Postęp nigdy nie toczy się w kołach nieuchronności, zostaje zdobyty nieustannym

wysiłkiem tych, którzy chcą być pomocni Bogu, a bez tej ciężkiej pracy czas staje się sojusznikiem sił zastoju. Musimy twórczo posługiwać się czasem, wiedząc, że każda chwila jest odpowiednia dla robienia rzeczy słusznych".

Jeśli z tego zdamy sobie sprawę i jeśli uświadomimy sobie, iż od chwili zakończenia Soboru życie w niezwykle szybkim tempie idzie dalej, a świadomość i serce ludzkości stawiają przed sobą coraz to nowe problemy do rozwiązania, doznamy wstrząsu na myśl, czym ma być „odnowa soborowa". Zobaczymy jasno, że przede wszystkim powinna być szybkim dogonieniem tych, którzy mieli dość miłości i odwagi, by znaleźć się w duszpasterskiej awangardzie — najbliżej Pasterza szukającego owcy zgubionej. Po drugie, że jest to już przygotowywanie materiałów do następnego Soboru, który — oby Bóg dał — znajdzie sformułowania jeszcze jaśniejsze, środki jeszcze skuteczniejsze do tego, by Kościół mógł stać się prawdziwie Solą ziemi i drożdżami w cieście ludów; zaczynem powodującym i przyspieszającym wzrost wszelkich prawdziwych poczynań na rzecz przywrócenia rodzajowi ludzkiemu ograbionemu przez zło tej jedności, pokoju i szczęścia, dla którego Bóg go stworzył a Chrystus odkupił — „by wraz z Nim zebrać w jedno wszystkich rozproszonych synów bożych".

Ta właśnie praca dla przywrócenia wszystkim ludziom i każdemu człowiekowi w największych i najmniejszych społecznościach poczucia wspólnoty jednej ludzkiej rodziny, nazywa się ekumenizmem.

Zasięg tego słowa bardzo jest szeroki, ale jasną jest rzeczą, że aby chrześcijaństwo mogło stać się prawdziwym zaczynem jedności, samo musi stawać się coraz ściślejszą jednością, jednością „jako taką", zasadą wszelkiej jedności, która respektując „inność innych" i ciesząc się nią, potrafi odnaleźć w niej to, co jest wspólne i co łączy ją z powszechnością.

Jeśli jednak Chrystus jest sercem ludzkości, to, rozwijając ten obraz, zauważmy, że system krążenia w Jego Ciele Mistycznym nie zawsze dobrze działa, że cierpi na schorzenia, które mogą nawet powodować zawały i obumieranie poszczególnych części. Te schorzenia nie są wcale mniej poważne w najdrobniejszej sieci naczyń włoskowatych, niż te w widocznych i głównych arteriach.

Zabierając się do odnowienia w duchu ekumenii naszej pracy duszpasterskiej, misyjnej i parafialnej, dobrze będzie pomóc swej wyobraźni tym właśnie obrazem: mamy umożliwić swobodny dopływ i krążenie życia Chrystusowego przez wszystkich i do wszystkich, wtedy chory, który zdawał się bliski śmierci, stanie na nogi, a leczenie, które zdawało się być długie i beznadziejne, nagle okaże się niepotrzebne, gdyż organizm sam własnymi siłami zwalczy kryzys i z całą mocą zacznie się rozwijać na nowo.

Tym radykalnym zabiegiem „usunięcia skrzepów" będzie przede

wszystkim przyjęcie postawy otwartej — wolnej od uprzedzeń i strachów — na każde możliwe dobro w człowieku, kimkolwiek on jest, na każdą prawdę, skądkolwiek przychodzi, wierząc, iż każda Prawda, o ile jest nią, jest wyrazem Słowa, przez które „wszystko się stało", na każdą formę kulturową (a więc i liturgiczną), która może nas ubogacić i poszerzyć krąg naszych odczuwań.

Przede wszystkim jednak to zwrot bez uprzedzeń do każdego człowieka: chęć odnalezienia samego Boga w jego dążeniach, tęsknotach, poszukiwaniach i uwarunkowaniach, których — trzeba to jasno powiedzieć — nasi bracia kapłani tak często nie rozumieją.

Te uwarunkowania, będące przecież zgodnie z teologią, wyrazem obiektywnej woli Bożej (choćby były wynikiem „dopustu" Bożego) wobec jednostki, sprawiały, że musi ona często w pocie czoła, w rozwiązaniach dla księdza uformowanego w seminarium zaskakujących i szokujących, poszukiwać zastosowań prawd wiary i moralności, podawanych jej przez Kościół w tych nowych i niezależnych od niej warunkach, jakimi są: zastany przez nią układ społeczny, polityczny, życie rodzinne, odpowiedzialność zawodowa, potrzeby materialne i moralne innych ludzi.

Tam właśnie, w sumieniu współczesnego człowieka dokonywać się ma odnowa soborowa i dlatego musimy go („my duszpasterze") niejako w tym punkcie dogonić: towarzyszyć mu twórczą Prawdą Ewangelii tam, gdzie postawiło go życie, bo tam właśnie działa Duch Ożywiciel i On sam stawia nam — przez jego problemy — pytania, na które my, również z pomocą Ducha Świętego działającego w magisterium Kościoła, mamy odpowiedzieć — i tylko z Jego pomocą możemy odpowiedzieć. Tzw. środki bogate jak np. środki masowego przekazu, radio, film, telewizja, o tyle są tu przydatne, o ile odszukamy w nich działanie Ducha, który tchnie, kędy chce, nawet w poczynaniach profanów. Na nic natomiast nie zdadzą się one bez Jego Tchnienia.

Jeśli pokornie zadamy sobie ten trud odszukania punktów styku działań Ducha Prawdy i Życia w świecie i Kościele, łatwo przekonamy się, że to, co jak się często mówi jest „na razie nie do przyjęcia", do czego „ogół wiernych nie dojrzał", jako do form podania prawd religijnych zbyt śmiałych, właśnie jest tą jedyną formułą, która w ogóle może zazębić się o tryby duszy współczesnego człowieka: o jego umysł spragniony absolutnej czyli powszechnej prawdy, o jego wolę tyle razy oszukaną pozorami dobra i szukającą po omacku oparcia w dobru absolutnym, w którym mogą się spotkać działania wszystkich ludzi.

O jego bardziej lub mniej świadomą tęsknotę jednostki samotnej wśród tłumów — do jedności z każdym drugim człowiekiem, ze wszystkimi ludźmi i całym światem, przełamującej bariery uprzedzeń, tradycji, tragicznych podziałów współczesnych i dyskryminacji różnych rzędów i szczebli.

By zrozumieć tę „nagą i zranioną samotność", ten ból podziałów i by móc przynieść im ukojenie, trzeba przyzywać na pomoc Ducha Miłości, który przenika ludzkie serca ale i głębokości Boże. Wtedy dopiero kapłan, „pontifex" — budowniczy mostów — może stać się nim na prawdę.

Wobec tych tęsknot i głosów, wobec tego rozdarcia — czy wolno nam wątpić? Dzisiaj, gdy człowiek wynajduje piorunujące środki zagłady, ale także superszybkie środki komunikacji, przekazu słowa i myśli, mamy pełne prawo ufać bez obawy kuszenia Boga, iż Duch Święty zaopatrzy nas — o ile będziemy się o nie starać usilnie — w nie mniej piorunujące środki duchowe mogące odpowiedzieć prawdziwą „reakcją łańcuchową" na potrzeby czasów, w których kazał nam „paść ludzkie dusze". Tak też wygląda sprawa ekumenii.

Nie potrzebujemy martwić się, że dzieło ekumeniczne wydaje się być pracą na dziesiątki a może na setki lat.

Wiemy i sami doświadczamy tego „na własnej skórze", jak szybkie zmiany dokonują się na około nas, przez nas i w nas.

Co więcej, potrzeby niezauważone lub zaniedbane mogą powodować wstrząsy, które choć całą ludzkość mogłyby nieuchronnie zatrzymać w rozpędzie ku rozwojowi technicznemu, utorowałyby jednak drogę do owych zaniedbanych, zapóźnionych przemian duchowych.

Tego właśnie nie powinniśmy pragnąć. Wystarczy sięgnąć po to, co wysiłki myślenia tych, „co dnia nie zaspali" i uzupełniające pomoc Chrystusa przygotowały dla naszej dobrej woli, a niczego nie zaniedbywać, byśmy mogli sami przyłożyć osobiście ręki do ratowania pokoju i istnienia ludzkości, po prostu odnajdując bez uprzedzeń Chrystusa w najbliższym nam człowieku: nawet niejako wbrew niemu samemu. Gdy zwracamy się do Chrystusa, musi odpowiedzieć sam Chrystus.

Gdy małodusznie dostrzegamy tylko mur przeszkód (jakże często efemerycznych), sami go właściwie wznosimy między sobą a Chrystusem w tym innym od nas człowieku.

Merton powiedział gdzieś, że człowiek dąży do jedności w podwójny sposób: albo przez likwidację tego „drugiego", który jest inny, albo przez przezwyciężenie tego, co dzieli wystawiając się nawet na ewentualne działanie zła w tym drugim, by dobrowolnie przyjętym cierpieniem je zlikwidować i osiągnąć jedność w dwóch — poprzez zwycięską inicjatywę miłości.

Pius XII, gdy w poczuciu olbrzymiego kryzysu przeżywanego przez świat poświęcał go Niepokalanemu Sercu Maryi, owemu naczyniu bezwarunkowej miłości Boga w człowieku, prosił Matkę Chrystusa o łaski, „które w jednej chwili przemieniają serca ludzkie", a Sobór Watykański II zwrócił się do Niej jako do Matki Kościoła.

Wiemy, iż żadna prawdziwa matka nie zwleka i nie odkłada na jutro, gdy ma dać dzieciom to, co jest im już w tej chwili potrzebne i konieczne do istnienia.

Dlatego — wobec potrzeb przerastających siły naszych czasów i naszego duszpasterstwa, możemy spodziewać się, iż zaprzęgając się do dzieła zjednoczenia będącego Jej dziełem, możemy otrzymać z Jej ręki od Pana naszego Jezusa Chrystusa te dary Ducha, które szybko przemienią przede wszystkim naszą świadomość, naszą wolę, nasze serce, abyśmy szybko mogli pożywić chlebem duchowej wolności, jedności i pokoju zgłodniałe ludzkie istnienia i zespolić je wokół Chrystusa w jedność ekumeniczną.

„Ja Jahwe zdziałałem to szybko w swoim czasie" — zapewnia nas prorok Izajasz (Iz 60) — kreśląc obraz Jerozolimy odnowionej, która czymże jest innym jeśli nie odnowionym Kościołem?...

Zofia Kora Kowalska

SOMMAIRE

Św. Ignacy Loyola

PISMA WYBRANE

Tom I–II

KRAKÓW 1969

Krakowskie Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, przygotowując publikację *Pism wybranych* św. Ignacego Loyoli i komentarzy do nich, postawiło sobie jako cel udostępnienie najważniejszych tekstów ignacjańskich, wykrycie i ukazanie istotnych rysów duchowości założyciela Towarzystwa Jezusowego, wreszcie przybliżenie prawdziwej jego postaci — tak w aspekcie historycznym, jak i duchowym.

Teksty ignacjańskie to *Autobiografia* Świętego, *Dziennik duchowny* ujawniający nam jego życie mistyczne, *Wybór listów duchownych*, *Formuła Instytutu* wraz z fragmentami *Konstytucji zakonnych*, nowy przekład *Ćwiczeń duchownych* poprzedzony obszernym Wprowadzeniem, *Dyrektoria ignacjańskie* do *Ćwiczeń*, wreszcie *Maksymy* Świętego i inne drobniejsze pisma.

Rysy duchowności św. Ignacego w czterech syntetycznych ujęciach (m. in. o. generała P. Arrupe), wraz z opracowaniem ważniejszych aspektów jego duchowości, stanowią znaczną część tomu II. Osobny rozdział oparty o studium Karla Rahnera o wewnętrznym związku duchowości ignacjańskiej z nabożeństwem do Serca Jezusa pogłębia sylwetkę duchową Ignacego i wykrywa w miłości Boga wcielonego ukryte korzenie jego duchowości. Przekład cenionej pracy Hugona Rahnera pt. *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej* daje historyczne i merytoryczne wniknięcie w nurt typowej dla Ignacego pobożności, skierowanej ku miłości czynnej, służebnej i ofiarnej, upatrującej większą Bożą chwałę w większym dobru dusz.

Osobowość św. Ignacego objawia się w całości dzieła, głównie jednak w *Żywocie* na początku tomu I, w jego roli jako reformatora Kościoła, oraz w cennych pracach Hugona Rahnera i Gastona Fessarda, wyzyskanych w rozdziale pt. „Sekret osobowości św. Ignacego Loyoli".

Wybór celniejszych dokumentów papieskich — od Pawła III do Piusa XII — podkreśla rolę Ignacego i jego *Ćwiczeń duchownych* w dziejach Kościoła na przestrzeni ostatnich czterech wieków i stanowi jako komentarz najwyższego Autorytetu pożyteczne uzupełnienie *Pism wybranych*.

Wielka (1080 pozycji) bibliografia — obca i polska — ułatwi orientację w gąszczu zagadnień i w wieloaspektowości osoby, dzieła i duchowości św. Ignacego. Na końcu każdego tomu dodano obszerny materiał ilustracyjny. Mapki podróży Ignacego (pod koniec tomu I) ukazują daleki zasięg wędrówek tego „małego kulejącego Hiszpana o wesołych oczach"... Szczegółowe indeksy na końcu tomu II umożliwią łatwiejsze korzystanie z bogatej faktografii i problematyki duchownej całości dzieła, które ukaże się w niedalekiej już przyszłości.

STUDIA AKADEMICKIE NA KUL-u

W związku z podejmowaną przez młodzież decyzją wyboru studiów oraz uczelni — przekazujemy informacje o Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL) oraz o warunkach przyjęć na tę Uczelnię.

KUL posiada dla młodzieży świeckiej 2 wydziały: Nauk Humanistycznych i Filozofii Chrześcijańskiej.

Na **Wydziale Nauk Humanistycznych** można studiować: filologię polską, filologię klasyczną, historię i historię sztuki.

Na **Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej** młodzież ma do wyboru:

— specjalizacja: **filozofia teoretyczna** (historia filozofii, logika, metodologia nauk, teoria poznania, metafizyka, teodycea i inne),

— specjalizacja: **filozofia praktyczna** (etyka, filozofia społeczna, filozofia prawa, filozofia gospodarcza, filozofia kultury, socjologia, etyka społeczna, metodologia nauk społecznych i inne),

— specjalizacja: **filozofia przyrody** (filozofia przyrody ożywionej, filozofia przyrody nieożywionej, biologia i inne),

— specjalizacja **filozoficzno-psychologiczna** (psychologia ogólna, psychologia eksperymentalna, psychologia wychowawcza, psychologia rozwojowa, psychologia kliniczna, psychoterapia, badania inteligencji (testy), historia psychologii, psychometria i inne).

Termin zapisów — zapisy na KUL trwają. Ostateczny termin zapisów upływa z dniem 15 czerwca 1969 r.

Młodzież, która otrzymała świadectwo dojrzałości w latach ubiegłych składa podania o przyjęcie w terminie od 15 kwietnia do 15 maja 69 r.

Studenci mogą ubiegać się o stypendia oraz mieszkania w Domach Akademickich KUL.

Szczegółowych informacji w sprawie zapisów i warunków studiów udzielają Kancelarie Wydziałowe (Lublin, Al. Racławickie 14) nr telefonu 319-23 — Wydział Nauk Humanistycznych; 304-32 — Wydział Filozofii Chrześcijańskiej codziennie oprócz niedziel i świąt w godzinach urzędowych.

PAPIEŻ PAWEŁ VI

ENCYKLIKA

HUMANAE VITAE

Do czcigodnych Braci Patriarchów, Arcybiskupów, Biskupów oraz innych Ordynariuszów zachowujących pokój i wspólnotę ze Stolicą Apostolską, do Duchowieństwa i Wiernych świata katolickiego, jak również do wszystkich ludzi dobrej woli.

Czcigodni Bracia i drodzy Synowie!
Pozdrowienie i Apostolskie Błogosławieństwo.

PRZEKAZYWANIE ŻYCIA

1. Bardzo doniosły obowiązek przekazywania życia ludzkiego, dzięki któremu małżonkowie stają się wolnymi i odpowiedzialnymi współpracownikami Boga-Stwórcy, napełnia ich zawsze wielką radością, z którą jednak idą niekiedy w parze niemałe trudności i kłopoty. Jeżeli w każdej epoce pełnienie tego obowiązku stawiało przed sumieniem małżonków trudne problemy, to współczesny rozwój społeczeństwa ludzkiego spowodował takie przemiany, że powstały nowe zagadnienia, których Kościołowi nie wolno pomijać milczeniem, ponieważ odnoszą się one do spraw tak ściśle związanych z życiem i szczęściem ludzi.

I

NOWE ASPEKTY PROBLEMU I KOMPETENCJE NAUCZYCIELSKIEGO URZĘDU KOŚCIOŁA

2. Dokonane przemiany są rzeczywiście i doniosłe, i różnorodne. Chodzi tu przede wszystkim o szybki przyrost naturalny. Wielu ludzi wyraża obawę, ażeby ludność świata nie powiększała się szybciej, aniżeli pozwalają na to stojące do dyspozycji zasoby, i żeby z tego powodu nie zwiększyły się trudności wielu rodzin i narodów, będących na drodze rozwoju. Na skutek tego władze państwowe łatwo mogą być narażone na pokusę, aby zagrażające niebezpieczeństwo zażegnać nawet przy pomocy radykalnych środków. Ponadto nie tylko warunki pracy i mieszkania, ale także wzrastające wymagania w dziedzinie zarówno gospodarczej, jak też w dziedzinie wychowania i kształcenia młodzieży stwarzają

Nagłówki, których brak w tekście łacińskim Encykliki, dodane są wg tekstu włoskiego.

takie sytuacje życiowe, w których zaradzenie potrzebom większej ilości dzieci okazuje się dziś często rzeczą uciążliwą. Dają się również zauważyć pewne zmiany nie tylko w ocenie samej osoby kobiety i jej zadań w społeczeństwie, ale także w ocenie wartości miłości małżeńskiej oraz znaczenia stosunków małżeńskich dla tej miłości.

Należy wreszcie zwrócić szczególną uwagę na to, że człowiek dokonał tak zdumiewającego postępu w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody, że usiłuje rozszerzyć to panowanie na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa rządzące przekazywaniem życia.

3. W tym stanie rzeczy narzucają się nowe pytania: czy biorąc pod uwagę zarówno warunki współczesnego życia, jak i znaczenie stosunków małżeńskich dla harmonii i wzajemnej wierności między małżonkami nie należałoby poddać rewizji obowiązujących dotąd zasad moralnych, szczególnie jeżeli się zważy, że można je zachować tylko za cenę wielkich, niekiedy heroicznych poświęceń?

Ponadto, czy stosując w tej kwestii tzw. zasadę całościowości, nie należałoby sądzić, że dążenie do mniejszej płodności, ale za to bardziej racjonalnej, może z aktów fizycznie obezpłodnionych uczynić etycznie dozwolone i mądre ograniczanie urodzeń? Innymi słowy, czy nie wolno mniemać, że prokreacja jako cel odnosi się raczej do całości życia małżeńskiego, niż do jego poszczególnych aktów? Prócz tego stawia się pytanie, czy ze względu na większe poczucie odpowiedzialności, jakim się odznaczają współcześni ludzie, nie nadszedł już czas, aby zadanie przekazywania życia powierzyć raczej ich rozumowi i woli, aniżeli określonym procesom ich organizmów?

KOMPETENCJE NAUCZYCIELSKIEGO URZĘDU KOŚCIOŁA

4. Niewątpliwie tego rodzaju zagadnienia wymagały od Nauczycielskiego Urzędu Kościoła nowego i pogłębionego rozważania zasad moralnej nauki o małżeństwie, opartej na prawie naturalnym, naświetlonym i ubogaconym przez Objawienie Boże.

Zapewne nikt z wiernych nie zamierza przeczyć, że w kompetencjach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła leży interpretowanie naturalnego prawa moralnego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że — jak to wielokrotnie oświadczali Nasi Poprzednicy [1] — Jezus Chrystus czyniąc Piotra i Apostołów uczestnikami swojej boskiej władzy i posyłając ich, aby nauczali wszystkie narody Jego przykazań [2], ustanowił ich zarazem autentycznymi strażnikami i tłumaczami całego prawa moralnego, a więc nie tylko ewangelicznego, ale także naturalnego. Prawo bowiem naturalne jest również wyrazem woli Bożej i jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia [3].

Kościół wypełniając to zadanie w każdej epoce, szczególnie zaś często w nowszych czasach, wydawał odpowiednie dokumenty, omawiające

---

1 Pius IX, encykl. *Qui pluribus*, 9. X. 1846; Pius IX. P.M. Acta, tom 1, s. 9—10; Pius X, encykl. *Singulari quaedam*, 24. IX. 1912, A.A.S. 4 (1912), s. 658; Pius XI, encykl. *Casti connubii*, 31. XII. 1930, A.A.S. 22(1930), s. 579—581; Pius XII, Przemówienie *Magnificate Dominum* do biskupów katolickich z 2. XI. 1954, A.A.S. 46(1954), s. 671—672; Jan XXIII, encykl. *Mater et Magistra*, 15. V. 1961, A.A.S. 53(1961), s. 457.

2 Mt 28, 18—19.

3 Mt 7,21.

zarówno naturę małżeństwa, jak też należyte korzystanie z praw małżeńskich oraz obowiązki małżonków [4].

SPECJALNE STUDIA

5. Świadomość tego właśnie obowiązku kazała Nam zatwierdzić i poszerzyć Komisję powołaną w marcu 1963 r. przez Naszego Poprzednika, śp. Jana XXIII. Poza licznymi specjalistami z różnych dyscyplin, dotyczących tego przedmiotu, posiadała ona w swym gronie również pary małżeńskie. Komisja ta miala na celu nie tylko gromadzenie opinii i postulatów na temat nowych zagadnień tyczących życia małżeńskiego, a szczególnie etycznej regulacji poczęć *, ale ponadto dostarczenie odpowiednich informacji, aby Nauczycielski Urząd Kościoła mógł udzielić właściwej odpowiedzi na oczekiwania, jakie w tej sprawie żywili zarówno wierni jak i inni ludzie na całym świecie [5].

Prace tych ekspertów, uzupełnione przez opinie i rady, jakich — już to spontanicznie, już to na Naszą prośbę — dostarczyli Nam licznie Nasi Bracia w episkopacie, umożliwiły Nam lepsze rozeznanie wszystkich aspektów tej złożonej kwestii. Im też wszystkim wyrażamy za to Naszą żywą wdzięczność.

ODPOWIEDŹ NAUCZYCIELSKIEGO URZĘDU KOŚCIOŁA

6. Jednakże wnioski, do których doszła Komisja, nie mogły być uznane przez Nas za pewne i definitywne, ani też nie mogły zwolnić Nas z osobistego obowiązku rozważenia tego doniosłego problemu. Stało się tak między innymi z tego również powodu, że w łonie Komisji nie osiągnięto pełnej zgody co do proponowanych zasad moralnych; szczególnie zaś dlatego, że przedłożono pewne środki i metody rozwiązania zagadnienia, niezgodne z moralną nauką o małżeństwie, głoszoną z niezmienną stanowczością przez Nauczycielski Urząd Kościoła.

Dlatego to, po dokładnym przestudiowaniu przedłożonej Nam dokumentacji, po bardzo starannym przemyśleniu i rozważeniu zagadnienia,

---

[4] *Katechizm Rzymski Soboru Trydenckiego*, cz. II; rozdz. VIII; Leon XIII, encykl. *Arcanum*, 10. II. 1880, Acta L. XIII, 2 (1880), s. 26—29;
Pius XI, encykl. *Divini illius magistri*. 31. XII. 1929. A.A.S. 22(1930), s. 58—61, encykl. *Casti connubii*, A.A.S. 22(1930), s. 545—546; Pius XII, przemówienie do włoskiego związku medyków i biologów im. św. Łukasza, 12. XI. 1944, *Przemówienia i Przemówienia radiowe*, VI, str. 191—192; Przemówienie do Kongresu włoskiego katolickiego związku akuszerek, 29. X. 1951, A.A.S. 43 (1951) s. 853—854; przemówienie do Kongresu frontu rodziny i związku wielodzietnych małżeństw, 28. XI. 1951, A.A.S. 43 (1951), s. 857—859; przemówienie do VI Kongresu międzynarodowego związku hematologów, 12. IX. 1958, A.A.S. 50 (1958), s. 734—735; Jan XXIII, encykl. *Mater et Magistra*, A.A.S. 53(1961), s. 446—447; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Kan. 1067—1068, par. 1; 1076, par. 1—2; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 47—52.

* Termin „regulacja poczęć" jest przyjęty przez moralistów polskich jako termin techniczny na wyrażenie katolickiej doktryny o etycznych zasadach normujących całokształt procesu przekazywania życia ludzkiego. Nie ogranicza się zatem wyłącznie do momentu poczęcia, ale wyklucza wszelkie sztuczne ingerowanie w stan organów rozrodczych oraz zapewnia właściwy przebieg aktów życia seksualnego, jak i normalny rozwój płodu w łonie matki.

[5] Przemówienia Pawła VI: przemówienie do Świętego Kolegium, 23. VI. 1964. A.A.S. 56 (1964), s. 588; przemówienie do papieskiej komisji do spraw regulacji urodzin, 27. III. 1965, A.A.S. 57 (1965), s. 388; przemówienie do włoskiego stowarzyszenia ginekologów, 29. X. 1966, A.A.S. 58 (1936), s. 1168.

po gorących modlitwach zanoszonych do Boga, mocą powierzonego nam przez Chrystusa mandatu, uważamy obecnie za stosowne dać odpowiedź na te ważne pytania.

II

ZASADY DOKTRYNALNE

INTEGRALNA WIZJA CZŁOWIEKA

7. Problem przekazywania życia, podobnie jak każdy inny problem dotyczący życia ludzkiego, powinien być tak rozpatrywany, aby — poza aspektami cząstkowymi, należącymi do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego — uwzględnił całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny. Z uwagi na to, że wielu obrońców sztucznych metod ograniczania liczby potomstwa odwołuje się do wymogów miłości małżeńskiej, czy też odpowiedzialnego rodzicielstwa, konieczną jest rzeczą jasno określić i naświetlić te dwa zasadnicze elementy życia małżeńskiego. Zamierzamy to uczynić, przypominając zwłaszcza niedawny, wysoce kompetentny wykład na ten temat II Soboru Watykańskiego w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*.

MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA

8. Miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona — jakby z najwyższego źródła — z Boga, który *„jest Miłością”*[6] i Ojcem, *„od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”*[7].

Małżeństwo bowiem nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody: Bóg-Stwórca ustanowił je mądrze i opatrznościowo w tym celu, aby urzeczywistniać w ludziach swój plan miłości. Dlatego małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonaląc się w niej wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych ludzi. Dla ochrzczonych zaś małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku łaski, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem.

JEJ CECHY CHARAKTERYSTYCZNE

9. Gdy się te sprawy widzi we właściwym świetle, stają się oczywiste charakterystyczne cechy i wymogi miłości małżeńskiej. Ich właściwe zrozumienie jest rzeczą najwyższej wagi.

Jest to przede wszystkim miłość na wskroś l u d z k a, a więc zarazem zwysłowa i duchowa. Toteż nie chodzi tu tylko o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli, zmierzający do tego, aby miłość ta w radościach i trudach codziennego życia nie tylko trwała, lecz jeszcze wzrastała, tak ażeby małżonkowie stawali się niejako jednym sercem i jedną duszą, i razem osiągali swą ludzką doskonałość.

---

6 1 J 4, 8.

7 Ef 3, 15.

Chodzi następnie o miłość pełną, to znaczy o tę szczególną formę przyjaźni, poprzez którą małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub. Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy że może go wzbogacić darem z samego siebie.

Prócz tego miłość małżeńska jest wierna i wyłączna aż do końca życia; to znaczy jest taka, jak ją rozumieli małżonkowie w tym dniu, w którym, wolni i w pełni świadomi, wiązali się węzłem małżeńskim.

Choćby ta wierność małżeńska napotykała niekiedy na trudności, to jednak nikomu nie wolno uważać jej za niemożliwą: wręcz przeciwnie, jest zawsze szlachetna i pełna zasług. Przykłady tak licznych w ciągu wieków małżonków dowodzą nie tylko tego, że wierność jest zgodna z naturą małżeństwa, lecz ponadto, że stanowi ona niejako źródło, z którego płynie głębokie i trwałe szczęście.

Jest to wreszcie miłość płodna, która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia. *„Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Dzieci są też najcenniejszym darem małżeństwa i samym rodzicom przynoszą najwięcej dobra”* [8].

ODPOWIEDZIALNE RODZICIELSTWO

10. Z tych to powodów miłość małżonków domaga się od nich, aby poznali należycie swoje zadanie w dziedzinie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Ponieważ dziś słusznie kładzie się na nie tak wielki nacisk, dlatego musi ono być należycie rozumiane. Rozpatrzyć je przeto należy pod różnymi, ściśle z sobą powiązanymi i słusznymi aspektami.

Biorąc najpierw pod uwagę procesy biologiczne, odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza znajomość i poszanowanie właściwych im funkcji; rozum człowieka bowiem odkrywa w zdolności dawania życia prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej [9].

Następnie, gdy chodzi o wrodzone popędy i namiętności, to odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza konieczność opanowania ich przez rozum i wolę.

Jeżeli zaś z kolei uwzględnimy warunki fizyczne, ekonomiczne, psychologiczne i społeczne, należy uznać, że ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa, albo też, dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych postanawiają okresowo lub nawet na czas nieograniczony unikać zrodzenia dalszego dziecka.

Co więcej, odpowiedzialne rodzicielstwo, o którym teraz mówimy, w szczególniejszy sposób wiąże się z inną, i to bardzo głęboką ideą należącą do obiektywnego porządku moralnego, ustanowionego przez Boga, którego to porządku prawdziwym tłumaczem jest prawe sumienie.

Dlatego do zadań odpowiedzialnego rodzicielstwa należy, aby małżonkowie uznali swe obowiązki wobec Boga, wobec siebie samych, ro-

---

[8] *Gaudium et spes*, n. 50.

[9] Św. Tomasz, *Sum. Theol.* I—II, q 94, a. 2.

dziny i społeczeństwa, przy należytym zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości.

Konsekwentnie, w pełnieniu obowiązku przekazywania życia nie mogą oni postępować dowolnie tak, jak gdyby wolno im było na własną rękę i w sposób niezależny określać poprawne moralnie metody postępowania; przeciwnie, są oni zobowiązani dostosować swoje postępowanie do planu Boga-Stwórcy, wyrażonego z jednej strony w samej naturze małżeństwa oraz w jego aktach, a z drugiej — określonego w stałym nauczaniu Kościoła [10].

WEWNĘTRZNY ŁAD STOSUNKU MAŁŻEŃSKIEGO

11. Stosunki, przez które małżonkowie jednoczą się w sposób intymny i czysty, i przez które przekazuje się życie ludzkie, są — jak to przypomniał niedawno Sobór — *„uczciwe i godne"* [11]. Nie przestają być moralnie poprawne, nawet gdyby przewidywano, że z przyczyn zupełnie niezależnych od woli małżonków będą niepłodne, ponieważ nie tracą swojego przeznaczenia do wyrażania i umacniania zespolenia małżonków. Wiadomo zresztą z doświadczenia, że nie każde zbliżenie małżeńskie prowadzi do zapoczątkowania nowego życia. Bóg bowiem tak mądrze ustalił naturalne prawa płodności i jej okresy, że już same przez się wprowadzają one przerwy pomiędzy kolejnymi poczęciami. Jednakże Kościół wzywając ludzi do przestrzegania nakazów prawa naturalnego, które objaśnia swoją niezmienną doktryną, naucza, że konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego [12].

NIEROZERWALNOŚĆ PODWÓJNEJ FUNKCJI ZNAKU W ZBLIŻENIU MAŁŻEŃSKIM

12. Nauka ta, wielokrotnie przez Nauczycielski Urząd Kościoła podana wiernym, ma swoją podstawę w ustanowionym przez Boga nierozerwalnym związku — którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać — między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa.

Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany — a mianowicie do rodzicielstwa.

Sądzimy, że ludzie naszej epoki są szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo ta nauka jest zgodna z ludzkim rozumem.

---

10 *Gaudium et spes*, n. 50 i 51.

11 *Gaudium et spes*, n. 49.

12 Pius XI, encykl. *Casti connubii*, A.A.S. 22 (1930), s. 560; Pius XII, A.A.S. 43 (1951), s. 843.

WIERNOŚĆ WOBEC PLANU BOŻEGO

13. Słusznie zwraca się uwagę na to, że współżycie płciowe narzucone współmałżonkowi bez liczenia się z jego stanem oraz z jego uzasadnionymi życzeniami, nie jest prawdziwym aktem miłości i dlatego sprzeciwia się temu, czego słusznie domaga się ład moralny we wzajemnej więzi między małżonkami. Podobnie, jeżeli się sprawę dobrze rozważy, trzeba przyznać, że taki akt wzajemnej miłości dokonany z uszczerbkiem dla zdolności przekazywania życia — którą Bóg-Stwórca wszechrzeczy związał z tym aktem specjalnymi prawami — pozostaje w sprzeczności zarówno z planem Bożym, według którego małżeństwo zostało ustanowione, jak i z Wolą Pierwszego Twórcy ludzkiego życia. Jeżeli więc ktoś korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego mu znaczenia i celowości, działa wbrew naturze tak mężczyzny jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu. I właśnie dlatego sprzeciwia się też planowi Boga i Jego świętej woli. Kto natomiast korzysta z daru miłości małżeńskiej z poszanowaniem praw przekazywania życia, ten uznaje, że nie jest panem źródeł życia, ale raczej sługą planu ustalonego przez Stwórcę. Jak bowiem człowiek, ogólnie biorąc, nie posiada nieograniczonej władzy nad swoim ciałem, tak również — i to w zgoła szczególniejszy sposób, nie ma on jej nad zdolnością rozrodczą, ponieważ z natury swojej odnosi się ona do przekazywania życia ludzkiego, którego początkiem jest sam Bóg. *„Życie ludzkie* — jak to przypomniał nasz Poprzednik, śp. Jan XXIII — *winni wszyscy uważać za rzecz świętą, ponieważ od samego początku zakłada ono działanie Boga-Stwórcy"* [13].

NIEDOPUSZCZALNE SPOSOBY OGRANICZANIA ILOŚCI POTOMSTWA

14. W oparciu o te podstawowe zasady ludzkiej i chrześcijańskiej nauki o małżeństwie czujemy się w obowiązku raz jeszcze oświadczyć, że należy bezwarunkowo odrzucić — jako moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania ilości potomstwa — bezpośrednie naruszanie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednie przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych [14].

Podobnie — jak to już Nauczycielski Urząd Kościoła wielokrotnie oświadczył — odrzucić należy bezpośrednie obezpłodnienie * czy to stałe, czy czasowe, zarówno mężczyzny, jak i kobiety [15].

Odrzucić również należy wszelkie działanie, które — bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków — miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłoby do tego [16].

---

13 Jan XXIII, encykl. *Mater et Magistra*, A.A.S. 53 (1961), s. 447.

14 *Katechizm Rzymski Soboru Trydenckiego*, cz. II, r. VIII; Pius XI, encykl. *Casti connubii*, A.A.S. 22 (1930), s. 562—564; Pius XII *Przemówienia i Przemówienia radiowe*, VI (1944), s. 191—192; A.A.S. 43 (1951), s. 842—843 oraz 857—859, Jan XXIII, encykl. *Pacem in terris*, 11. IV. 1963, A.A.S. 55 (1963), s. 259—260; *Gaudium et spes*, n. 51.

* Papież ma na myśli interwencję, która polega bądź na czasowym bądź trwałym pozbawieniu płodności człowieka za pomocą zabiegów lub środków chemicznych.

15 Pius XI, encykl. *Casti connubii*, A.S.S. 18 (1958), s. 734—735.

16 *Katechizm Rzymski Soboru Trydenckiego*, cz. II, r. VIII; Pius XI, encykl. *Casti connubii*, A.A.S. 22 (1930), s. 559—561; Pius XII, A.A.S. 43 (1951), s. 843;

Nie można też dla usprawiedliwienia stosunków małżeńskich z rozmysłem pozbawionych płodności odwoływać się do następujących, rzekomo przekonywających racji: że mianowicie z dwojga złego należy wybierać to, które wydaje się mniejsze; albo, że takie stosunki płciowe tworzą pewną całość ze stosunkami płodnymi, które je poprzedziły lub po nich nastąpią, tak, że przejmują od nich tę samą wartość moralną. W rzeczywistości bowiem chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra [17], to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikło z niego dobro [18]. Innymi słowy, nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny — a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka — nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństwa. Błądziłby zatem całkowicie ten, kto by mniemał, że płodne stosunki płciowe całego życia małżeńskiego mogą usprawiedliwić stosunek małżeński z rozmysłu obezpłodniony i dlatego z istoty swej moralnie zły.

MORALNA DOPUSZCZALNOŚĆ STOSOWANIA ŚRODKÓW LECZNICZYCH

15. Kościół natomiast uważa za moralnie dopuszczalne stosowanie środków leczniczych, niezbędnych do leczenia chorób, choćby wynikać stąd miała przeszkoda, nawet przewidywana, dla prokreacji, byleby ta przeszkoda nie była z jakichś motywów bezpośrednio zamierzona [19].

MORALNA DOPUSZCZALNOŚĆ KORZYSTANIA Z OKRESÓW NIEPŁODNOŚCI

16. Temu nauczaniu Kościoła na temat moralnego postępowania w życiu małżeńskim przeciwstawiają dziś niektórzy — jak to już wyżej zaznaczyliśmy (w p. 3) — twierdzenie, iż rozum ludzki ma prawo i zadanie opanowywać siły, jakich mu dostarcza nierozumna natura i skierowywać je ku celom odpowiadającym dobru człowieka. Stąd niektórzy stawiają pytanie, czy w danym wypadku, z uwagi na tyle różnych okoliczności, nie jest rzeczą zgodną z rozumem sztuczna kontrola urodzeń, jeżeli osiąga się przez nią większy spokój i zgodę rodzinną oraz stwarza lepsze warunki do wychowania dzieci już urodzonych. W odpowiedzi na to pytanie trzeba stwierdzić z całą jasnością: Kościół nie da się nikomu prześcignąć w chwaleniu i zalecaniu korzystania z rozumu w działaniu, co człowieka jako rozumne stworzenie tak ściśle zespala z jego Stwórcą. Stwierdza wszakże jednocześnie, że winno się to dokonywać z poszanowaniem ustalonego przez Boga porządku.

Jeśli więc istnieją słuszne powody do wprowadzenia przerwy między kolejnymi urodzeniami dzieci, wynikające bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględniać naturalną okolicz-

---

A.A.S. 50 (1958), s. 743—745; Jan XXIII, encykl. *Mater et Magistra*, A.A.S. 53 (1961), s. 447.

17 Pius XII, przemówienie do Kongresu włoskiego katolickiego związku prawników, 6. XII. 1953, A.A.S. 45 (1953), s. 798—799.

18 Rz 3, 8.

19 Pius XII, przemówienie do Kongresu włoskiego towarzystwa urologów, 8. X. 1953, A.A.S. 45 (1953), s. 674—675; A.A.S. 50 (1958), s. 734—735.

ność właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach niepłodności, regulując w ten sposób ilość poczęć, bez łamania zasad moralnych, które dopiero co wyłożyliśmy [20].

Kościół jest zgodny z samym sobą i ze swoją nauką zarówno wtedy, gdy uznaje za dozwolone uwzględnianie przez małżonków okresów niepłodności, jak i wtedy, gdy potępia, jako zawsze zabronione, stosowanie środków bezpośrednio zapobiegających poczęciu, choćby nawet ten ostatni sposób postępowania usprawiedliwiano racjami, które mogłyby się wydawać uczciwe i poważne. W rzeczywistości między tymi dwoma sposobami postępowania zachodzi istotna różnica.

W pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę. W drugim zaś stawiają oni przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia. Jest prawdą, że w obydwu wypadkach małżonkowie przy obopólnej i wyraźnej zgodzie chcą dla słusznych powodów uniknąć przekazywania życia i chcą mieć pewność, że dziecko nie zostanie poczęte.

Jednakże trzeba równocześnie przyznać, że tylko w pierwszym wypadku małżonkowie umieją zrezygnować ze współżycia w okresach płodności (ilekroć ze słusznych powodów przekazywanie życia nie jest pożądane); podejmują zaś współżycie małżeńskie w okresach niepłodności po to, aby świadczyć sobie wzajemną miłość i dochować przyrzeczonej wzajemnej wierności. Postępując w ten sposób dają oni świadectwo prawdziwie i w pełni uczciwej miłości.

POWAŻNE NASTĘPSTWA SZTUCZNEJ KONTROLI URODZEŃ

17. Uczciwi ludzie mogą nabrać jeszcze mocniejszego przekonania o tym, jak bardzo uzasadniona jest nauka, którą Kościół w tej dziedzinie głosi, jeśli zwrócą uwagę na następstwa, do jakich prowadzi przyjęcie środków i metod sztucznego ograniczania urodzeń. Niech uprzytomnią sobie przede wszystkim, jak bardzo tego rodzaju postępowanie otwiera szeroką i łatwą drogę zarówno niewierności małżeńskiej, jak i ogólnemu upadkowi obyczajów. Nie trzeba też długiego doświadczenia, by zdać sobie sprawę ze słabości ludzkiej i zrozumieć, że ludzi — zwłaszcza młodych, tak bardzo podatnych na wpływy namiętności — potrzeba raczej pobudzać do zachowania prawa moralnego, a przeto wprost niegodziwością jest ułatwiać im samo naruszanie tego prawa. Należy również obawiać się i tego, że mężczyźni, przyzwyczaiwszy się do stosowania praktyk antykoncepcyjnych, zatracą szacunek dla kobiet i lekceważąc ich psychofizyczną równowagę, sprowadzą je do roli narzędzia, służącego zaspokajaniu swojej egoistycznej żądzy, a w konsekwencji przestaną uważać je za godne szacunku i miłości towarzyszki życia.

Trzeba wreszcie pilnie rozważyć i to, jak bardzo niebezpieczne możliwości przyznałoby się w ten sposób kierownikom państw, nie troszczącym się o prawa moralne. Któż mógłby wtedy obwinić władzę państwową o stosowanie w skali całego społeczeństwa takich rozwiązań, które przyznano by małżonkom, jako godziwe w rozwiązywaniu problemów występujących w poszczególnych rodzinach? Któż zabroniłby rządcom państw propagować metody antykoncepcyjne, jeśli uznaliby je za skuteczniejsze; co więcej, nawet nakazywać ich stosowanie członkom społeczeństwa, ilekroć uważaliby to za konieczne. W ten sposób

[20] Pius XII, A.A.S. 43 (1951), s. 846.

doszłoby do tego, że ludzie pragnący uniknąć trudności związanych z przestrzeganiem prawa Bożego w życiu indywidualnym, rodzinnym czy społecznym pozwoliliby władzy państwowej ingerować w najbardziej osobiste i intymne sprawy małżonków.

Jeżeli więc obowiązku przekazywania życia nie chce się pozostawić samowoli ludzkiej, trzeba koniecznie uznać pewne nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami; granice, których nikt nie ma prawa przekraczać: ani osoba prywatna ani władza publiczna. Granice te zostały ustanowione właśnie ze względu na szacunek należny ludzkiemu ciału oraz jego naturalnym funkcjom, stosownie do zasad wyżej przypomnianych i zgodnie z należytym rozumieniem tzw. „zasady całościowej", którą wyłożył Nasz Poprzednik Pius XII [21].

KOŚCIÓŁ OBROŃCĄ AUTENTYCZNYCH WARTOŚCI LUDZKICH

18. Z góry da się przewidzieć, że nie wszyscy chyba łatwo przyjmą podaną naukę, skoro już podniosło się tyle głosów, które korzystając z pomocy nowoczesnych środków propagandy, sprzeciwiają się nauce Kościoła. Kościół wszakże nie dziwi się temu, że podobnie jak boski jego Założyciel, postawiony *„jest na znak, któremu sprzeciwiać się będą"* [22]. Nie zaniedba z tego powodu bynajmniej nałożonego mu obowiązku głoszenia z pokorą i stanowczością całego prawa moralnego, tak naturalnego jak ewangelicznego.

Ponieważ Kościół nie jest twórcą obydwu tych praw, dlatego też nie może być ich sędzią, lecz jedynie stróżem i tłumaczem. Nie wolno mu więc nigdy ogłaszać za dozwolone tego, co w rzeczywistości jest niedozwolone, gdyż z natury swej stoi zawsze w sprzeczności z prawdziwym dobrem człowieka.

Kościół jest w pełni świadom, że broniąc nienaruszalności prawa moralnego odnośnie małżeństwa, przyczynia się do umocnienia wśród ludzi prawdziwej kultury: ponadto zachęca człowieka, aby nie rezygnował ze swych obowiązków, zdając się na środki techniczne. Czyniąc tak Kościół zabezpiecza godność małżonków. Takim właśnie postępowaniem Kościół, wierny nauce i przykładowi Zbawiciela, okazuje, że obejmuje ludzi szczerą i bezinteresowną miłością, usiłując ich wspomagać w ziemskiej pielgrzymce, aby *„po synowsku uczestniczyli w życiu Boga żywego, Ojca wszystkich ludzi"* [23].

III

WSKAZANIA DUSZPASTERSKIE

KOSCIÓŁ MATKA I NAUCZYCIELKA

19. Powyższe Nasze słowa nie byłyby wiernym wyrazem myśli i trosk Kościoła, Matki i Nauczycielki wszystkich ludów, gdyby zachęciwszy najpierw ludzi do przestrzegania i poszanowania prawa boskiego w małżeństwie, nie niosły z sobą również pokrzepienia na drodze poprawnej moralnie regulacji poczęć, także w trudnych warunkach życia, pod których brzemieniem uginają się dziś rodziny i narody.

---

21 A.A.S. 45 (1953), s. 674—675; A.A.S. 48 (1956), s. 461—462.

22 Łk 2, 34.

23 Paweł VI, encykl. *Populorum progressio*, 26. III. 1967, n. 21.

Kościół bowiem nie może odnosić się do ludzi inaczej aniżeli Boski Odkupiciel: zna więc ich słabości, ma współczucie dla rzesz ludzkich, przygarnia grzeszników; nie może on jednak uchylać się od nauczania prawa, które w rzeczy samej jest prawem ludzkiego życia przywróconego do pierwotnej prawdy i poddanego działaniu Ducha Bożego [24].

MOŻLIWOŚĆ ZACHOWANIA PRAWA BOŻEGO

20. Nauka Kościoła o należytej regulacji poczęć, będąca promulgacją samego prawa Bożego, wyda się niewątpliwie dla wielu trudna; więcej nawet — zupełnie niemożliwa do zachowania. Bo rzeczywiście, jak wszystkie rzeczy szlachetne i pożyteczne, tak i to prawo wymaga mocnych decyzji i wielu wysiłków od poszczególnych ludzi, od rodzin i społeczności ludzkiej. Co więcej, zachować je można tylko z pomocą łaski Bożej, która wspiera i umacnia dobrą wolę ludzi. Kto jednak uważniej się nad tym zastanowi, dostrzeże, że owe wysiłki naprawdę podnoszą godność człowieka i przysparzają dobra całej ludzkości.

PANOWANIE NAD SOBĄ

21. Etycznie poprawna regulacja poczęć tego najpierw od małżonków wymaga, aby w pełni uznawali i doceniali prawdziwe wartości życia i rodziny, oraz by nauczyli się doskonale panować nad sobą i nad swymi popędami. Nie ulega żadnej wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości. Jednakże to opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe ludzkie wartości. Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku, ale dzięki jego dobroczynnemu wpływowi małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe. Opanowanie to przynosi życiu rodzinnemu obfite owoce w postaci harmonii i pokoju oraz pomaga w przezwyciężaniu innych jeszcze trudności; sprzyja trosce o współmałżonka i budzi dla niego szacunek, pomaga także małżonkom wyzbyć się egoizmu, sprzeciwiającego się prawdziwej miłości oraz wzmacnia w nich poczucie odpowiedzialności. A wreszcie dzięki opanowaniu siebie rodzice uzyskują głębszy i skuteczniejszy wpływ wychowawczy na potomstwo; wtedy dzieci i młodzież dorastając właściwie oceniają prawdziwe, ludzkie wartości i spokojnie oraz prawidłowo rozwijają swoje duchowe i fizyczne siły.

TWORZENIE KLIMATU SPRZYJAJĄCEGO CZYSTOŚCI

22. Pragniemy przy tej okazji zwrócić uwagę wychowawców i tych wszystkich, których prawem i obowiązkiem jest starać się o wspólne dobro społeczności ludzkiej, na konieczność tworzenia klimatu sprzyjającego czystości tak, by dzięki pełnemu przestrzeganiu zasad porządku moralnego, prawdziwa wolność zapanowała nad swawolą.

Wszystko więc, co w dziedzinie tzw. nowoczesnych środków spo-

---

[24] Rz 8.

łecznego przekazu podnieca zmysły i podsyca rozwiązłość obyczajów, a także wszelkie formy pornografii oraz nieprzyzwoitych widowisk, powinny spotkać się z otwartym i jednogłośnym potępieniem ze strony tych wszystkich, którzy bądź to troszczą się o rozwój kultury społecznej, bądź też mają obowiązek bronić najwyższych wartości duchowych. Bezpodstawnie bowiem próbowałby ktoś usprawiedliwić tego rodzaju demoralizację, powołując się na rzekome wymogi artystyczne lub naukowe [25], czy też uzasadniać ją swobodą, na jaką, być może, zezwalają władze danego kraju.

APEL DO WŁADZ PUBLICZNYCH

23. Pragniemy więc zwrócić się do Rządców Narodów, ponieważ im to przede wszystkim powierzone zostało najważniejsze zadanie ochrony dobra wspólnego i oni mogą tak wiele uczynić dla ratowania dobrych obyczajów: nie dopuśćcie nigdy do upadku dobrych obyczajów wśród waszych narodów! Nie pozwólcie stanowczo, żeby w życie rodziny, tej podstawowej komórki społeczeństwa, wprowadzono ustawowo praktyki sprzeczne z prawem naturalnym i boskim! Zagadnienia bowiem, jakie łączą się ze wzrostem liczby ludności, władza państwowa może i powinna rozwiązać w inny sposób: mianowicie, przez prawodawstwo nacechowane troską o rodziny i przez tak mądre wychowanie narodów, ażeby zostały nie naruszone zarówno prawo moralne, jak i wolność obywateli.

Jesteśmy w pełni świadomi, ile trudności sprawa ta przysparza władzom państwowym, szczególnie w krajach będących na drodze rozwoju. Dostrzegając ich uzasadnione troski ogłosiliśmy encyklikę *Populorum progressio.* Teraz zaś za Naszym Poprzednikiem, śp. Janem XXIII powtarzamy: *„Problemy te... tak należy rozwiązywać, aby człowiek nie stosował środków ani nie przyjmował zasad sprzecznych z jego godnością, jakie ośmielają się propagować ci, którzy uważają, że człowieka i jego życie należy bez reszty sprowadzić do materii. Sądzimy, że problem ten tylko wtedy może być rozwiązany, jeżeli postęp ekonomiczny i społeczny będzie służył zarówno poszczególnym obywatelom, jak i całej ludzkości i jeśli będzie zmierzał do pomnażania prawdziwych wartości"* [26]. Bez wątpienia byłoby poważną niesprawiedliwością, jeśliby przypisywało się Opatrzności Boskiej to, co w rzeczywistości zdaje się wynikać z wadliwego ustroju społecznego, lub z niedostatecznego poczucia sprawiedliwości społecznej, z samolubnego gromadzenia bogactw, czy wreszcie z opieszałej niechęci do podjęcia odpowiednich prac i wysiłków celem podniesienia poziomu życia narodu i wszystkich jego synów [27].

Oby wszystkie władze, do których to należy, ponowiły ze wzmożoną energią wysiłki i starania — jak to niektóre z nich tak wspaniale już czynią — i oby nie ustawała gorliwość w udzielaniu sobie wzajemnej pomocy wśród wszystkich członków wielkiej rodziny ludzkiej. Otwiera się tu, jak sądzimy, nieograniczone pole działania dla wielkich organizacji międzynarodowych.

---

25 Sobór Watykański II, dekret *Inter mirifica,* n. 6—7.

26 Encykl. *Mater et Magistra,* A.A.S. 53 (1961), s. 447.

27 Encykl. *Populorum progressio,* n. 48—55.

DO LUDZI NAUKI

24. Pragniemy teraz zwrócić się ze słowami zachęty do ludzi nauki, którzy *„wiele mogą oddać usług dobru małżeństwa i rodziny oraz spokojowi sumień, jeśli przez wspólny wkład swych badań będą się gorliwie starać wszechstronnie wyjaśnić różne warunki sprzyjające właściwemu regulowaniu ludzkiej rozrodczości”* [28]. Przede wszystkim tego należy pragnąć, aby — zgodnie z życzeniem wyrażonym już przez Piusa XII — medycyna zdołała wypracować wystarczająco pewną metodę poprawnej moralnie regulacji poczęć, opartej na uwzględnianiu naturalnego rytmu płodności [29]. W ten sposób ludzie nauki, a w szczególności uczeni katoliccy, wykażą ze swej strony, iż rzeczy mają się tak, jak Kościół naucza, że mianowicie *„nie może być rzeczywistej sprzeczności między boskimi prawami dotyczącymi z jednej strony przekazywania życia, a z drugiej pielęgnowania prawdziwej miłości małżeńskiej”* [30].

DO MAŁŻONKÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH

25. Teraz zaś nasze orędzie w szczególny sposób kierujęmy do tych Naszych Dzieci, które Bóg powołuje, by służyły Mu w stanie małżeńskim. Kościół bowiem nauczając o nienaruszalnych wymogach prawa Bożego, jednocześnie obwieszcza zbawienie i poprzez Sakramenty otwiera drogi Łaski, mocą której człowiek staje się nowym stworzeniem zdolnym w miłości i prawdziwej wolności odpowiedzieć na boski plan Stworzyciela i Zbawcy oraz odczuć słodycz Chrystusowego jarzma [31].

Niech więc małżonkowie chrześcijańscy, posłuszni Jego głosowi, pamiętają, że ich powołanie do życia chrześcijańskiego, zrodzone przez chrzest, zostało rozwinięte i umocnione w sakramencie małżeństwa. Ten bowiem sakrament daje im moc i niejako ich konsekruje, by wiernie wypełniali swe obowiązki, by swe powołanie doprowadzili do właściwej mu doskonałości, oraz by dawali, jak na nich przystało, chrześcijańskie świadectwo wobec świata [32]. Takie bowiem powierza im zadanie, aby ukazywali ludziom świętość i słodycz tego prawa, dzięki któremu ich wzajemna miłość wiąże się ściśle z tą ich funkcją, przez którą współdziałają oni z miłością Boga, Twórcy ludzkiego życia.

Nie zamierzamy tu bynajmniej przemilczać trudności, niejednokrotnie poważnych, na które napotyka życie chrześcijańskich małżonków. Dla nich bowiem, jak i dla każdego z nas, *„ciasna jest brama i wąska jest droga, która wiedzie do żywota”* [33]. Jednakże niech nadzieja tego żywota, niby najjaśniejsze światło, oświeca im drogę, gdy mężnie decydują się na to, by na tym świecie żyć *„w trzeźwości, sprawiedliwości i pobożności”* [34], świadomi w pełni, iż *„przemija postać tego świata”* [35].

Niechże więc małżonkowie ochotnie podejmą wyznaczone im zadania, wspierani przez wiarę i nadzieję, która nie zawodzi — *„ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został*

---

28 *Gaudium et spes*, n. 52.

29 A.A.S. 43 (1951), s. 859.

30 *Gaudium et spes*, n. 51.

31 Mt 11, 30.

32 *Gaudium et spes*, n. 48; *Lumen gentium*, n. 35.

33 Mt 7, 14; Hbr 12, 11.

34 T 2, 12.

35 1 Kor 7, 31.

nam dany" [36]. Wytrwałą zaś modlitwą niech wypraszają sobie pomoc Bożą, a przede wszystkim niech czerpią łaski i miłość z niewysychającego źródła, którym jest Eucharystia. Jeśli zaś są jeszcze uwikłani w grzechy, niech nie upadają na duchu, ale z pokorą i wytrwałością uciekają się do miłosierdzia Bożego, którego Sakrament Pokuty obficie udziela. W ten sposób będą oni mogli osiągnąć doskonałość małżeńskiego życia, którą Apostoł przedstawia tymi słowy: *„Mężowie, miłujcie żony wasze, jak Chrystus umiłował Kościół (...) mają mężowie miłować swe żony, jak własne ciało. Kto swą żonę miłuje, samego siebie miłuje. Nikt nigdy nie miał w nienawiści własnego ciała, lecz karmi je i otacza troskliwą opieką. Tak czyni też Chrystus z Kościołem (...) W tym zawarta jest wielka tajemnica: a mam na myśli stosunek Chrystusa do swego Kościoła. W każdym razie winien każdy z was miłować swą żonę, jak siebie samego; a żona ma poważać swego męża"* [37].

APOSTOLAT RODZIN WŚRÓD RODZIN

26. Wśród owoców, które dojrzewają, gdy prawo Boże jest gorliwie przestrzegane, niezwykle cenny jest ten, że sami małżonkowie często pragną podzielić się z innymi wynikami swoich doświadczeń. Dzięki temu w szerokich ramach powołania świeckich znajdzie się nowa i niezwykle doniosła forma apostolatu, w której równi usługują równym. Wtedy bowiem sami małżonkowie podejmują zadania apostolskie, względem innych małżonków, pełniąc rolę ich przewodników. Wśród tylu form chrześcijańskiego apostolatu ta wydaje się obecnie najpotrzebniejsza [38].

DO LEKARZY I SŁUŻBY MEDYCZNEJ

27. Wysokim uznaniem darzymy tych lekarzy i członków służby zdrowia, którzy w pełnieniu swojego zawodu ponad wszelką ludzką korzyść przenoszą to, czego wymaga od nich szczególny wzgląd na chrześcijańskie powołanie. Niech niezachwianie trwają w zamiarze popierania zawsze tych rozwiązań, które zgadzają się z wiarą i prawym rozumem oraz niech starają się dla tych rozwiązań zjednać uznanie i szacunek ze strony własnego środowiska. Niech ponadto uważają za swój zawodowy obowiązek zdobywanie w tej trudnej dziedzinie niezbędnej wiedzy, aby małżonkom zasięgającym opinii mogli służyć należytymi radami i wskazywać właściwą drogę; czego słusznie i sprawiedliwie się od nich wymaga.

DO KAPŁANÓW

28. A teraz z całą ufnością zwracamy się do was, drodzy Nasi Synowie, Kapłani, którzy z uwagi na pełnione przez was święte posłannictwo jesteście doradcami i przewodnikami duchowymi tak poszczególnych osób, jak i rodzin. Waszym bowiem szczególnym obowiązkiem

36 Rz 5, 5.

37 Ef 5, 25, 28—29, 32—33.

38 *Lumen gentium*, n. 35 i 41. *Gaudium et spes*, n. 48—49; Sobór Watykański II, dekret *Apostolicam actuositatem*, n. 11.

jest — a zwracamy się tu zwłaszcza do wykładowców teologii moralnej — podawać w całości i otwarcie naukę Kościoła o małżeństwie. Spełniając ten wasz obowiązek, pierwsi dajcie przykład szczerego posłuszeństwa, jakie wewnętrznie i zewnętrznie należy okazywać Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła. Rozumiecie przecież, że takie posłuszeństwo wiąże was nie tyle ze względu na racje, któreśmy wyżej przytoczyli, ile raczej ze względu na światło Ducha Świętego, którym cieszą się szczególnie Pasterze Kościoła w nauczaniu Prawdy [39]. Wiecie również dobrze, jak wielkie znaczenie dla zachowania pokoju sumień i jedności ludu chrześcijańskiego posiada to, by tak w dziedzinie moralności, jak i w sprawach dogmatycznych wszyscy byli posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła i mówili jednym językiem. Dlatego z całego serca ponownie was wzywamy, przytaczając pełne troski słowa wielkiego Apostoła Pawła: *„Zaklinam was, Bracia, na imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, odzywajcie się wszyscy w tym samym Duchu! Niech nie będzie wśród was rozdwojenia! Żyjcie w harmonii, w jednym duchu i w jednej myśli"* [40].

29. A dalej, jeśli wybitną formą miłości dla dusz jest nie pomniejszać w niczym zbawczej nauki Chrystusa, niechże się ta postawa łączy z wyrozumiałością i miłością, których przykład dawał sam Chrystus, rozmawiając i przestając z ludźmi. Przyszedłszy bowiem nie po to, aby świat sądzić, lecz aby go zbawić [41], był On wprawdzie nieprzejednany wobec grzechu, ale cierpliwy i miłosierny dla grzeszników. Niechże więc małżonkowie nękani trudnościami odnajdą w słowie i sercu kapłana jakby odzwierciedlenie głosu i miłości naszego Zbawiciela.

Drodzy Synowie, pełni ufności przemawiajcie, uważając to za rzecz pewną, że Duch Święty wspomagając Nauczycielski Urząd Kościoła w głoszeniu prawdziwej nauki, jednocześnie oświeca wewnętrznie serca wiernych i zachęca ich do wyrażenia swego przyzwolenia. Małżonków zaś uczcie niezbędnej drogi modlitwy i przygotowujcie ich należycie do tego, aby częściej, z głęboką wiarą, przystępowali do Sakramentów Eucharystii i Pokuty oraz by nigdy nie upadali na duchu z powodu własnej słabości.

DO BISKUPÓW

30. Obecnie, kończąc tę encyklikę, zwracamy z czcią i miłością Naszą myśl do was, drodzy i czcigodni Bracia w episkopacie, z którymi dzielimy troskę o duchowe dobro Ludu Bożego. Ku wam wszystkim, którzy stoicie na czele kapłanów, współpracowników w świętej posłudze i przewodzicie waszym wiernym, kierujemy tę naglącą prośbę, abyście z wszelką gorliwością i niezwłocznie oddali się dziełu zabezpieczenia małżeństwa i obrony jego świętości tak, aby życie małżeńskie osiągało coraz wyższą ludzką i chrześcijańską doskonałość. Zadanie to uważajcie za najważniejsze dzieło i obowiązek nałożony na was w obecnych czasach. Jak dobrze wiecie, zadanie to wymaga pewnej koordynacji działalności duszpasterskiej we wszystkich dziedzinach aktywności ludzkiej, mianowicie ekonomicznej, kulturalnej i społecznej. Jeśli nastąpi większy i jednoczesny rozwój w tych wszystkich dziedzinach, wówczas życie rodziców i dzieci na łonie rodziny będzie nie tylko znośniejsze,

---

39 *Lumen gentium*, n. 25.
40 1 Kor 1, 10.
41 J 3, 17.

lecz także łatwiejsze i radośniejsze. A życie społeczne, wzbogacone braterską miłością i prawdziwym pokojem, stanie się bezpieczniejsze, przy sumiennym zachowaniu tego planu, jaki Bóg powziął w odniesieniu do świata.

APEL KOŃCOWY

31. Czcigodni Bracia, najmilsi Synowie i wszyscy Ludzie dobrej woli! Ośmieleni niewzruszoną nauką Kościoła, której Następca Piotra razem z braćmi w episkopacie katolickim jest wiernym stróżem i tłumaczem, wzywamy was do wielkiego naprawdę dzieła wychowania, postępu i miłości. To rzeczywiście ogromne dzieło wychodzi wedle naszego głębokiego przekonania na korzyść zarówno świata, jak Kościoła.

Człowiek bowiem nie zdoła osiągnąć prawdziwego szczęścia, do którego tęskni całą swą istotą, inaczej, jak zachowując prawa, wszczepione w jego naturę przez Najwyższego Boga. Do praw tych powinien on odnosić się w duchu mądrości i miłości.

Przeto zarówno dla tak wielkiego dzieła, jak i dla nas wszystkich, a zwłaszcza dla małżonków, błagamy Najświętszego i Najmiłosierniejszego Boga o obfitość łask, a jako ich zadatek, udzielamy z serca Naszego apostolskiego błogosławieństwa.

Dan w Rzymie, u Św. Piotra,
w dniu 25 lipca,
w uroczystość św. Jakuba Apostoła
roku 1968, szóstego roku Naszego Pontyfikatu

PAWEŁ VI PAPIEŻ

Ad Nr 3673/II/68
Textus versio divulgetur.
E Curia Metropolitana
Cracoviae, die 26. XI. 1968 a.
(—) † Carolus Card. Wojtyła
(—) Stephanus Marszowski

„ZNAK" 1969 nr 178—179. Nakład 7.000 + 350 + 100. Krak. Zakł. Graf. Zakł. nr 1. A-62.

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 30.—
zeszyt podwójny

W poprzednich numerach:

Encyklika Pawła VI O Rozwój ludów 156

Chrześcijanie a Trzeci Świat 123

Okresy rozwoju gospodarczego 84

Zasoby świata 58 ■ Konferencja Genewska 148 i 149 ■ Światowy apartheid 145-146 ■ Unia Południowo-Afrykańska 168 ■ Ghana 45, 46 ■ Nigeria 78 ■ Kwestia rasowa w Rodezji 55 ■ Młodość starej Afryki 65 ■ Religie afrykańskie w Afryce i Ameryce 80 ■ Kościół w środkowej Afryce 45 ■ Misje 1960 72 ■ Wielkie religie świata wobec problemów współczesności 75

ZNAK

MIESIĘCZNIK